# 民國叢書

第五編

・14・



# 民國叢書

第五編

·14·

哲學·宗教類

新理學　馮友蘭著

新事論　馮友蘭著

新世訓　馮友蘭著

新原人　馮友蘭著

新原道　馮友蘭著

新知言　馮友蘭著

上海書店

# 新原人

馮友蘭著

# 自序

「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」此哲學家所應自期許者也。況我國家民族，値貞元之會，當絕續之交，通天人之際，達古今之變，明內聖外王之道者，豈可不盡所欲言，以爲我國家致太平，我億兆安心立命之用乎？雖不能至，心嚮往之。非曰能之，願學焉。此新理學，新事論，新世訓，及此書所由作也。此書雖寫在新事論，新世訓之後，但實爲繼新理學之作。讀者宜先觀之。書中所徵引，多有不及注出處者。蓋以亂離顚沛，檢查不便。亦以此書非考據之作。其引古人之言，不過以與我今日之見相印證，所謂六經注我，非我注六經也。此書屬稿時，與金龍蓀先生岳霖同疏散於昆明郊外龍泉鎮。湯錫予先生用彤亦時來。承閱全稿，并予批評指正，謹此致謝。書中各章，皆先在思想與時代月刊中發表。承允重印，以廣流傳，亦謹此致謝。書中字句，有與前所刊布不同者，以此爲正。昔嘗以新理學，新事論，新世訓爲貞元三書：近覺所欲言者甚多，不能以三書自限，亦不能以四書自限。世變方亟，所見日新，當隨時盡所欲言，俟國家大業告成，然後彙此一時所作，總名之曰貞元之際所著書，以誌艱危，且鳴盛世。民國三十一年三月

馮友蘭

# 目錄


自序

第一章　覺解……一

第二章　心性……一四

第三章　境界……三〇

第四章　自然……四三

第五章　功利……五八

第六章　道德……七二

第七章　天地……八九

第八章　學養……一〇八

第九章　才命……一二二

第十章　死生……一三六

# 新原人

## 第一章　覺解

我們常聽見有些人問：人生究竟有沒有意義？如其有之，其意義是什麼？有些人覺得這是一個很嚴重底問題。如果這個問題不能得到確切底答案，他們卽覺得人生是不値得生底。

在未回答這個問題之先，我們須問：所謂人生的意義者，其所謂意義的意義是什麼？此卽是問：其所謂意義一詞，究何所謂？

我們常問：某一個字或某一句話的意義是什麼？此所謂意義，是說某一個字的所謂或某一句話的所說。我們不知某一個字的意義我們可以查字典，於字典中，我們可以知某一個字的所謂。我們不知某一句話的意義，我們可以請說話底人解釋。於解釋中我們可以知某一句話的所說。這是意義一詞的一個意義。

所謂人生意義者，其所謂意義，顯然不是意義一詞的這一個意義。因爲人生是一件事，不是一個字或一句話。一個字有所謂，而人生則無所謂。人生這兩個字，當然亦有所謂。人生的意義是什麼？這一句話當然亦有所說。不過現在我們所討論者，並不是這兩個字，亦不是這一句話。

我們亦常問：某一件事物的意義是什麼？此所謂意義有時是說某一事物所有底性質，如一個人所了解者。例如我們問此次蘇德戰爭的意義是什麼？有人說，此次蘇德戰爭，是共產主義底國家與法西斯主義底國家間底戰爭，是有階級性底。此卽是說在此派人的了解中，此次蘇德戰爭有階級鬥爭的意義。有人說此次蘇德戰爭，是德國人與俄國人兩個民族間底戰爭，是只有民族性底（此所謂民族性是對階級性而言，不是一部分人所謂民族性，如德國人的民族性，俄國人的民族性等。）此卽是說，在此派人的了解中，蘇德戰爭還是只有民族鬥爭

的意義。

所謂某一事的意義，有時是說某一事所可能達到的目的，或其所可能引起底後果，如一個人所了解者。例如有人說：此次蘇德戰爭的意義，是決定歐洲將爲法西斯主義所統治，或爲共產主義所統治。有人說：此次蘇德戰爭的意義，是決定歐洲將成爲一俄羅斯帝國或德意志帝國。此所謂意義，是說一事所可能達到底目的，或其所可能引起底後果，如一個人所了解者。

所謂某一事物的意義，有時是說，某一事物與別事物底關係，如一個人所了解者。例如我們問：此次蘇德戰爭，對於此次歐戰有甚麽意義？有人說：此次歐戰，本是帝國主義底國家間底戰爭，現在蘇聯加入，歐戰即變質了。有人說：蘇聯本身，也是一帝國主義底國家。其捲入歐戰，不過使歐戰的範圍更擴大而已。此所謂一事的意義，是說一事與別事底關係，如一個人所了解者，就意義的此意義說，一事物對於某別事物底關係愈重要者，此事物對於某別事物，即愈有意義。

我們可以說，一事物所以可能達到某種目的或可引起某種後果，或所以與別事物有某種關係者，正因其有某性。例如上所說，蘇德戰爭所可能達到底目的，或所可能引起底後果，及其與歐洲戰爭底關係，若分析之，還是要說到蘇德戰爭，是有階級性底，或是只有民族性底。不過雖是如此，人於說某一事物的意義時，其意所注重，可有不同，如上所說。

一事物的意義，各人所說，可以不同。其所說不同，乃因持此各種說法者，對於此事底了解不同。其對於此事底了解不同，所以此事對於他底意義亦不同。一件事的性質，是它原有底。其所可能達到底目的，或其所可能引起底後果，這些可能亦是原有底。其與別事物底關係，亦是原有底。但一件事的意義，則是對於對它有了解底人而後有底。如離開了對它有了解底人，一事即只有性質，可能等，而沒有意義。我們可以說一事的意義生於人對於一事底了解。人對於一事底了解不同，此事對於他們即有不同底意義。

雖同一事物，但人對於它底了解，可有不同。如上所舉，蘇德戰爭即其一例。又譬如我們在此上課。假如

一狗進來，它大概只見有如此如此底一些東西，這般這般底一串活動。嚴格地說，它實亦不了解什麼是東西，什麼是活動，不過我們姑如此說而已。又設如一未受過教育底人進來，也可看見許多棹椅，許多人，聽見許多話，但不了解其是怎樣一回事。又設如一受過教育底人進來，他不但看見許多棹椅人等，不但聽見許多話，而且了解我們是在此上課。此一狗二人對於同一事底了解不同，所以此同一事對於他們底意義，亦即不同。其了解愈深愈多者，此事對於他底意義，亦即愈豐富。設更有一人進來，他不但了解我們是在此上課，而且了解我們在此所上底課，是何科目，並且了解此科目在學問中底地位，並且了解學問在人生中底地位，等等，如此則其對於我們在此上課一事底了解，更深更多，而此事對於他底意義亦即更豐富。

上文所謂了解，我們亦稱為解。對於一事物有了解，我們亦稱為對之有解。人對於一物，如了解其是怎樣一個東西，對於一事，如了解其怎樣一回事，則他們對於此事或物，即已有解，有解則此事物對於他們即有意義。不過說了解一物是怎樣一個東西，說了解一事是怎樣一回事，這了解又可有程度的不同。例如一地質學家了解一座山是那一種岩石所構成底山，固是了解其為怎樣一個東西，但一個人若只了解其是山，亦不能不算是了解其為怎樣一個東西。一個人了解一個講演是那一種講演，固是了解其為怎樣一回事，但一個人若只了解其是一講演，亦不能不算是了解其為怎樣一回事。其了解的深淺多少不同，其所得底意義亦異。深底了解，可以謂之勝解。最深底了解，可以謂之殊勝解，不過本章說了解乃就最低程度底了解說起。

究竟怎樣底了解，算是最低程度底了解？了解某物是怎樣一個東西，或了解某事是怎樣一回事，即是了解某事物是屬於某一類者，是表現某理者。例如我們了解這座山是山，此即是了解「這座山」是屬於山之類者，是表現山之理者。有最大底類，有最大底類所表現底理。對於一事物，若一人完全不了解其所屬於底類，完全不了解其所表現底理，則此人對於此事物，即為完全無解。此事物對於此人，即為完全地渾沌，完全地無意義。對於一事物，若一人僅了解其是屬於最大底類，表現此類的理，例如一人僅了解一事物是一事物，則此人對於此事物所有底了解，即只是最低程度底了解。

人對於理底知識，謂之概念。上所說，如用另一套話說之，我們可以說，對於事物底了解必依概念。凡依內涵最淺底概念底了解，即是最低程度底了解。如一人看見一座山而了解其是山，此是了解其是怎樣一個東西，此是對於它有解。但如另一人看見一座山，而只了解其是一個物，此亦是了解其是怎樣一個東西，亦是對之有解。此二人的了解，均依概念，一依山的概念，一依物的概念。但物的概念，比山的概念內涵較淺，故僅了解一山是物，比於了解一山是山者，其了解的程度較低。因此我們說：凡依內涵最淺底概念所有底了解，是最低程度底了解。

最低程度底了解，雖是最低程度底，但比之無解又是高底了。例如一個狗，看見一座山，它只感覺一如此如此，這般這般，不但不了解其是怎樣一個東西，並且未必了解其是東西。又例如在空襲警報中，狗亦隨人亂跑，但它不但不了解這是怎樣一回事，而且未必有事的概念。狗是無了解底。其所有底經驗，如亦可謂之經驗，對於他只是一個渾沌。

無概念底經驗，西洋哲學家謂之純粹經驗。詹姆士說：有純粹經驗者，只取其經驗的「票面價值」，只覺其是如此，不知其是什麼。此種經驗，如亦可謂之經驗，對於有此經驗者，只是一個渾沌。渾沌不是了解的對象。因爲被了解者，即不是渾沌。因此渾沌是不能有意義底。康德說：「概念無知覺是空底，知覺無概念是盲底」此話的後段，我們亦可以說。我們於上文即說明無概念底經驗是盲底。所謂盲者，即渾沌之義。

下文第七章說到同天境界。在同天境界中底人，自同於大全。大全是不可思議底，亦不可爲了解的對象。在同天境界中底人所有底經驗，普通謂之神祕經驗，神祕經驗有似於純粹經驗。道家常以此二者相混，但實大不相同。神祕經驗是不可了解底。其不可了解是超過了解，純粹經驗是無了解底，其無了解是不及了解。

我們說：康德的話的後段，我們亦可以說，爲什麼只是後段？因爲照我們所謂概念的意義，我們不能說，概念是空底。我們所謂概念，是指人對於理底知識說。一個人可對於理有知識或無知識。如其有知識，則即有概念，其概念不是空底。如其無知識，則即無概念，亦不能說概念是空底。

但從另一方面說，一個人可有名言底知識，名言底知識可以說是空底。例如一個人向未吃過甜東西，未有甜味的知覺，但他可以聽見別人說，甜味是如何如何，而對於名言中底甜字的意義有了解。此甜字的意義，本是代表甜味的概念。但人若知了解甜字的意義，而無知覺與之印證，則其所了解者，是名言的意義，而不是經驗的意義，就其了解名言的意義說，名言底知識，不是空底。就其所了解底意義，不是經驗的意義說，名言的知識亦可以說是空底。所謂空者，是就其無經驗底內容說。例如有些人講道德，說仁義，而實對於道德價值，並無直接底經驗。他們不過人云亦云，姑如此說。他們的這些知識，都是名言底知識。這些名言底知識，照上所說底看法，對於這些人，都可以說是空底。

一名言底知識，在經驗中得了印證，因此而確見此名言所代表底概念，及此概念所代表底理。因此此經驗與概念聯合而有了意義，此名言與經驗聯合而不是空底。得此種印證底人，對於此經驗及名言即有一種豁然貫通底了解。此名言對於此人，本是空底，但現在是有經驗底內容了。此經驗對於此人，本是渾沌底，但現在知其是怎麼一回事了。例如一學幾何的人，不了解其中底某定理，乃於紙上畫圖以爲例證，圖既畫成，忽見定理確是如此。又如一廣東人，雖常見書中說風花雪月，而實未嘗見雪，及到北平見雪，忽了解何以雪可與花月並列，此種忽然豁然貫通底了解，即是所謂悟。此種了解是最親切底了解，亦可以說是眞了解。用道學家的話說，此即是「體念有得」。陸桴亭說：「凡體驗有得處皆是悟。只是古人不喚作悟，喚作物格知致」。（思辨錄）伊川說：「某年廿時，解釋經義與今無別。然思今日覺得意味，與少時自別。」（遺書卷十八）何以能有別，正因他體驗有得之故。

以下我們再舉兩例，以見普通所謂悟，其性質是如上所說者。楊慈湖初見象山，問：「如何是本心？」象山說：「惻隱，仁之端也。羞惡，義之端也。辭讓，禮之端也。是非，智之端也。此即是本心。」慈湖又問：「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，象山終不易其說，慈湖亦未省。慈湖時正任富陽主簿，偶有鬻扇者，訟至於庭。慈湖斷其曲直訖，又問如初。象山說：「適聞斷扇訟，是者知其爲是，非者知其爲非。此即

敬仲本心。」「慈湖大覺，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」「惻隱仁之端也」等，慈湖兒時已曉得，但無經驗爲之印證，則這些話對於慈湖都是名言底知識。象山以當前底經驗，爲之印證，慈湖乃「大覺」，此大覺卽是悟。又如陽明「居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道。忽悟致知格物之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。」大學格物致知之語，亦是陽明兒時已曉得者，但此曉得只是名言底知識，必有經驗以與此名言底知識相印證，陽明始能忽悟其旨。

禪宗所用教人底方法，大概都是以一當前底經驗，使學者對於某名言底知識，得到印證。或者以一名言底知識，使學者對於當前底經驗，得到意義。此二者本是一件事的兩方面，都可稱爲指點。指點或用簡單底言語表示，或用簡單的姿態表示，此表示謂之機鋒。旣有一表示，然後以一棒或一喝，使學者的注意力，忽然集中。往往以此使學者得悟。禪宗所用教人方法的原理，大概如此。

或可問：有沒有對於事物底最高程度底了解，卽所謂殊勝解？

於此我們說：就理論上說，這種了解是可能有底。一事物所表現底理，我們若皆知之，則我們對於此事物，卽可謂有完全底了解。完全底了解，卽最高程度底了解也。不過最高程度底了解，理論上雖是可能有底，而事實上是不能有底。因爲一事物之爲一事物，其構成底性質，是極多底。此卽是說，其所屬於底類，及其所表現底理，是極多底。我們知一事物所表現底一理，我們卽可就此事物，作一我們於新理學中所謂是底命題，卽普通所謂眞命題。我們若完全知一事物所表現底理，我們卽可就此事物，作許多是底命題。這許多是底命題，卽構成我們對於一事物底完全底了解，亦構成此事物對於我們底完全底意義。於是我們始可以說，我們完全了解此事物是怎樣一個東西，怎樣一回事。但事實上這是不可能底，因此我們對於一事物底了解總是不完全底，而一事物對於我們底意義亦總是不完全底。

以上所說，有些是對於一事一物說底。此所說對於某類物，某類事，亦同樣可以應用。例如我們可以離開某一山，而對於山有了解；離開上某課，而對於上課有了解。照上文所說，我們於了解山時，需藉助對於某一

山底經驗，於了解上課時，需藉助對於上某課底經驗。但於了解以後，我們可以離開某一山，而對於山有了解；離開上某課，而對於上課有了解。對於某類事物有了解，即是知某類事物的理所涵蘊底理。例如我們說：「人是動物」。此命題即表示人類的理涵蘊動物的理，此命題即代表我們對於人類底了解。我們對於某類事物有了解，某類事物對於我們即有意義。我們對之了解愈深愈多者，其意義亦愈豐富。我們對於一類事物亦可有最低程度底了解，可能有最高程度底了解。我們說「人是物」，此命題表示我們對於人類底最低程度底了解。我們若知人類的理所涵蘊底一切底理，我們即對於人類有最高程度底了解。最高程度底了解，即是完全底了解，一類事物所涵蘊底理，可以是極多底。所以對於一類事物底完全底了解，亦是極不容易得到底。雖不容易得到，但比對於某一事物底完全底了解，又比較容易得到一點。

人生亦是一類底事，我們對於這一類底事，亦可以有了解，可以了解它是怎樣一回事。我們對於它有了解，它即對於我們有意義，我們對於它底了解愈深愈多，它對於我們底意義，亦即愈豐富。

哲學或其中底任何部分，都不是講「因為什麼」底學問，或若問：因為什麼有宇宙？因為什麼有人生？這一類的問題，是哲學所不能答，亦不必答底。哲學所講者，是對於宇宙人生底了解，了解它們是怎樣一個東西，怎樣一回事。我們對於它們有了解，它們對於我們即有意義。

宇宙人生等，即使我們對於它們不了解，或無了解，它們還是它們。宇宙之有，不靠人的了解，即使宇宙間沒有人，它還是有底。若使沒有人，固然沒有人生，但如有了人生，雖人對於它不了解，或無了解，它還是有底。

上文說，對於一事物底完全了解，事實上是不可能底。對於一類事物底完全了解，亦是極不容易得到底。因此人對於宇宙人生，亦不易有完全底了解。所以人雖都在宇宙之中，雖都有人生，但對於它們，有了解其是如此如此者，亦有了解其是這般這般者，亦有對之全不了解，或全無了解者。易繫辭說：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。」中庸說：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」對於宇宙人生全不了解或全

無了解者，即所謂百姓及飲食而不知味者也。

對於一事物或一類事物底完全了解，是極不容易有底。但其最特出顯著底性質，是比較易於引起我們的注意，而因以易使我們在此方面，對於某事物，或某類事物，得到了解。人生亦有其最特出顯著底性質，此即是其是有覺解底。

解是了解，我們於上文已有詳說，覺是自覺，人作某事，了解某事是怎樣一回事，此是了解，此是解，他於作某事時，自覺其是作某事，此是自覺，此是覺，若問：人是怎樣一種東西？我們可以說：人是有覺解底東西，或有較高程度底覺解底東西？若問：人生是怎樣一回事？我們可以說，人生是有覺解底生活，或有較高程度底覺解底生活，這是人之所以異於禽獸，人生之所以異於別底動物的生活者。

上文說：了解必依概念，自覺是否必依概念？於此我們說：了解是一種活動，自覺是一種心理狀態，它只是一種心理狀態，所以並不依概念，我們有活動，我們反觀而知其是某種活動，知其是怎樣一回事，此知雖是反觀底，但亦是了解，不過其對象不是外物而是我們自己的活動而已，我們於有活動時，心是明覺底，有了解的活動時，我們的心，亦是明覺底。此明覺底心理狀態，謂之自覺。

人與禽獸同的某活動底，不過禽獸雖有某活動而不了解某活動是怎樣一回事，於有某活動時，亦不自覺其是在從事於某活動。人則有某活動，而並且了解某活動是怎樣一回事，並且於有某活動時，自覺其是在從事於某活動。例如人吃，禽獸亦吃。同一吃也，但禽獸雖吃而不了解吃是怎樣一回事，人則吃而並且了解吃是怎樣一回事。人於吃時，自覺他是在吃。禽獸則不過見可吃者，即吃之而已。它於吃時未必自覺它是在吃。由此方面說，吃對於人是有意義底，而對於禽獸則是無意義底。

又例如一鳥築巢，與一人築室，在表面上看，是一類的活動。但人於築室時，確知築室乃所以禦寒暑避風雨。此即是說，他了解築室是怎樣一回事。他於築室時，他並且自覺他是在築室。但一鳥築巢，則雖築巢而不了解築巢是怎樣一回事，於築巢時，亦未必自覺它是在築巢。由此方面說，築室對於人是有意義底。築巢對於

爲則是無意義底。

又例如一羣螞蟻，排隊與另一羣打架，與一國人出兵與另一國人打仗，在表面上看，是同一類底活動，但人於打仗時，了解打仗是爲其國爭權利，爭自由，並了解打仗是拚命底事，此去或永不回來。此即是說，他了解打仗是怎樣一回事，於打仗時，他並且自覺他是在打仗。螞蟻則雖打仗而不了解打仗是怎樣一回事。於打仗時，它亦未必自覺他是在打仗。由此方面說，打仗對於人是有意義底，對於螞蟻是無意義底。

朱子延平答問中有一條云：「問：熹昨妄謂，仁之一字，乃人之所以爲人，而異乎禽獸者，先生不以爲然。熹因以先生之言思之，而得其說，復求正於左右。熹竊謂：天地生萬物，本乎一源。人與禽獸草木之生，莫不具有此理。其一體之中，即無絲毫欠剩。其一氣之運，亦無頃刻停息。所謂仁也，但氣有清濁，故禀有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理而存之，而見其爲仁，物得其偏，故雖具此理，而不自知，而無以見其爲仁。然則仁之爲仁，人與物不得不同。知人(疑當作仁)之爲人(疑當作仁)而存之，人與物不得不異。故伊川夫子既言理一分殊，而龜山先生又有知其理一，知其分殊之說。而先生以爲全在知字上著力，恐是此意也。」(李延平集卷二)朱子此所說，不盡與我們相合，但其注意於知，則與我們完全相同。

或又可問：有覺解誠是人生的最特出顯著底性質，但人在宇宙間，對於宇宙，究竟有何重要？有許多人頗欲知，人在宇宙間有何重要。他們問：人生的意義是什麼？實即是問：人在宇宙間，有何重要？

於此我們說：有覺解是人生的最特出顯著底性質。因人生的有覺解，使人在宇宙間，得有特殊底地位。宇宙間有人無人，對於宇宙有很重大底干係。有人底宇宙，與無人底宇宙，是有重要底不同底。從此方面看，有覺解不僅是人生的最特出顯著底性質，亦且是人生的最重要底性質。

從人的觀點看，人若對於宇宙間底事物，了解愈多，則宇宙間底事物，對人即愈有意義。從宇宙的觀點看，人之有覺解對於宇宙有很重大底干係，因爲有人底宇宙，與無人底宇宙是有重要底不同底。

有人說：宇宙間有許多人爲底事物，例如國家，機器，革命，歷史等。這些事物，總而言之，即普通所

謂文化。文化是人的文化，是待人而後實有者。宇宙間若沒有人，宇宙間卽沒有文化。在這一方面，我們可以說，有人底宇宙，與沒有人底宇宙，其不同是很大底。中國舊日底思想，向以天地人爲三才。以爲對於宇宙，天地人同是不可少底。董仲舒說：「天，地，人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之」。所謂成之者，卽以文化完成天地所未竟之功也。禮運云：「人者，天地之心」。朱子語錄有云：「問：人者天地之心。曰：教化皆是人做。此所謂人者，天地之心也」。（語類卷八十七）朱子此所說，亦正上所說之意。

從此方面，我們固可以說，有人底宇宙，與沒有人底宇宙的不同。但我們亦可以說，這種說法，是完全從人的觀點出發。從人的觀點看，有人以後，固無有人爲底事物，有人的文化。但鳥巢亦是待鳥的實有，而後實有底。從它們的觀點看，它們亦有它們的文化。它們豈不亦可說是「與天地參」？我們固然可以說，人的文化的範圍，比它們的大得多。但以宇宙之大，這個範圍大小的差別，從宇宙的觀點看，是無足輕重底。由此方面說，我們不能僅因人有人的文化，而說有人底宇宙，與沒有人底宇宙，有重大底不同。

人與鳥或蜂蟻的差別，不在於他們是否有文化，而在於他們的文化是否是有覺解底。人的文化，與鳥或蜂蟻的文化的不同，不專是範圍大小的差別。人的文化，是心靈的創造，而鳥或蜂蟻的文化，是本能的產物，至少可以說，大部分是本能的產物。我們固然可以說，人的文化，若究其本原，亦是所以滿足人的本能的需要者。不過雖是如此，人的文化，並不是人的本能所能創造底。心是有覺解底，本能是無覺解底。所以鳥或蜂蟻雖可以說是有文化，但其文化是無覺解底，至少可以說，大部分是無覺解底。人的文化，則是有覺解底。宇宙間若沒有鳥或蜂蟻，不過是沒有鳥或蜂蟻而已。但宇宙間若沒有人，則宇宙間卽沒有解，沒有覺，至少是沒有較高程度底覺解。宗教家及有些哲學家以爲於人之上還有神，其覺解較人更高。但這是不可證明底。宇宙間若沒有人，則宇宙只是一個混沌。朱子引某人詩云：『天不生仲尼，萬古常如夜』。此以孔子爲人的代表，所謂，『人之至者』。我們可以說，天若不生人，萬古常如夜。所以我們說，有人底宇宙與無人底宇宙是有重大底不同底。

宇宙間有覺解，與宇宙間有水有雲，是同樣不可否認底事實。不過宇宙間有水有雲，不過是有水有雲而已。而宇宙間有覺解，則可使其他別底事物被了解。如一室內有棹椅，有燈光。就存在方面說，燈光與棹椅的地位，是相等底。但有棹椅不過是有棹椅而已。有燈光則室內一切，皆被燈光所照。宇宙間之有覺解，亦正如是。宇宙間底事物，本是無意義底，但有了覺解，則即有意義了。所以在許多語言中，明亮等字，多引申有了解之義。如「明」字本義為明亮，引申為明白，了解。

我們於以上所說，都是就實際方面說。就實際方面說，任何事物之理，皆是「平鋪在那裏」。「沖漠無朕，」而「萬象森然」。其有固不待人之實有而有。但實際上若沒有人，這些理亦是不被知底。被知與不被知，與其有固不相干。但若不被知，則亦不被了解。不被了解，則亦是在「無明」中。

人不但有覺解，而且能了解其覺解，是怎樣一回事，並且於覺解時，能自覺其覺解。例如我們現在講覺解，即是了解覺解是怎樣一回事，於講覺解時，我們亦自覺我們的覺解。龜山講知，朱子講知，亦是覺解其覺解。這是高一層底覺解，高一層底覺解，並不是一般人皆所有底，所謂「百姓日用而不知」也。一般人覺解吃飯，覺解築室，覺解打仗，但未必覺解其覺解。

若借用佛家的名辭，我們可以說，覺解是明，不覺解是無明。宇宙間若沒有人，沒有覺解，則整個底宇宙，是在不覺中，是在無明中。及其間有人，有覺解，宇宙間方有始覺。

或可問，上文說，人對於人生愈有覺解，則人生對於他，即愈有意義。佛家對於人生底覺解並不為少，何以佛家以為人生是無意義底？

於此，我們說，上文說，一事對於一人底意義，隨此人對於此事底了解不同而不同。人生對於佛家的人底意義，與對於我們底意義，固有不同，但不能說，人生對於他們是無意義底。普通以為，佛家以為人生是無意義底。此所說人生是無意義底，意思是說，佛家的人，以為人生中底事，是空虛幻滅底。照我們於上文所說，意義的意義，此即是人生對於他們底意義。不過佛家亦並非謂人生中所可能有底一切事，皆是空虛幻滅底。他

們只說，普通人所作底事，所求達到底目的，是空虛幻滅底。至於佛家的人所作底事，如參禪打坐等，所求達到底目的，如得佛果等，則並不是空虛幻滅底。照佛家的說法，此等事，此等目的，人必須於其是人時作之，求之。若其是畜生，則無知，不知有此等目的，不知作此等事。若其是「天」，則無苦，不願求此等目的，不願作此等事，所以他們常說，「人身難得」。這亦是人生對於他們底意義。果有「天」與否，我們不敢說。但就人與禽獸說，有知無知，確是其間很大底分別。佛家注重人的有知，他們亦覺解人的覺解。在這些方面，佛家與我們相同。

照佛家中底一派的說法，佛家的人，於得到他所求底目的時，或即於了解他所求底目的時，他又可見，即普通人所作底事，所求底目的，雖是虛妄幻滅，而却皆是「常住眞心」的表現。由此方面看，則「舉足修途，皆趨寶諸；彈指合掌，咸成佛因。」「担水砍柴，無非妙道，」以普通人所作底事，所求底目的，爲虛妄幻滅者，乃是人於其了解在某階段中所有底偏見。我們上文說，人對於一事底了解不同，則此事對於他底意義亦不同。佛家此意，正與我們相同。

從另一方面說，此見並不是偏見。佛作普通人所作底事，此事即不是虛妄幻滅底。但普通人作普通人所作底事，則此事正是虛妄幻滅底。常與一文字學家談。此文字學家，批評某人寫一某字爲白字。我說，此乃假借字，非白字。此文字學家說，「我若如此寫，即是假借字。他若如此寫，即是白字。」此說正可爲上所說作一例。此某人與此文字學家，對於此字底了解不同。所以他們雖同寫一字，而此字的寫法對於他們底意義底不同。某人如此寫此字，是由於他的無解，而此文字學家如此寫此字，則是由於他的解。一個如此寫是出於無明，一個如此寫是出於明。

上所說佛家的此一派的意思，頗可與本章的主要底意思相發明。佛家的此一派的意思，是中國佛家的人所特別發揮，特別提倡底。不過他們雖如此提倡，而其行爲，仍以出家出世爲主。宋明道學家，則以爲，儒家的聖賢，並不必作與普通人所作不同底事。聖賢所作，就是眼前這些事。雖是眼前的這些事，但對於聖賢，其意

義卽不同。學聖賢亦不必作與普通人所作不同底事。就是眼前這些事，學聖賢底人作之，卽可希聖希賢，所以宋儒說，「洒掃應對，可以盡性至命。」這是與上所說底意思，較爲一致的說法。

「洒掃應對，可以盡性至命，」與禪家所說，「担水砍柴，無非妙道」，意思相同，對於普通人，灑掃應對，只是灑掃應對，担水砍柴，只是担水砍柴。但對於對於世界人生有很大了解底人，同一灑掃應對，同一担水砍柴，但其意義卽大不同了，此所謂「不離日用常行內，直到先天未畫前。」

覺解是明，不覺解是無明。覺解是無明的破除。無明破除，不過是無明而已。並非於此外，另有所得獲。另有所建立，佛家說，佛雖成佛，而「究竟無得」。孟子說，「予，天民之先覺者也。」程子釋之云。「天民之先覺，譬之皆睡，他人未覺來，以我先覺，故搖擺其未覺者，亦使之覺。及其覺也，元無少欠。蓋亦未嘗有所增加也，適一般爾。」（遺書卷二上。）

# 第二章 心性

人之所以能有覺解，因爲人是有心底。人有心，人的心，人的心的要素，用中國哲學家向來用的話說，是「知覺靈明」。宇宙間有了人，有了人的心，卽如於黑暗中有了燈。

宇宙間除了人之外，是不是還有別底有心底？就我們的經驗所知，非生物是無心底。在生物中，植物雖有生而亦是無心底。佛家所謂：「有情」，不包括植物。現在科學中，亦只有動物心理學，沒有植物心理學。人以外底別底動物，雖亦有有心者，但其心未必能到所謂知覺靈明的程度，至少我們亦可說，其知覺靈明，不到上章所說較深底覺解的程度。有以爲於人之上有神，有如佛教所謂天，有如耶教囘教等所謂上帝。如果有這些神等，他們的心的知覺靈明的程度，當然比人更高。如有全知全能底上帝，其心的知覺靈明，尤非人所能比擬。不過這些神的存在，不是我們的經驗或思辯所能證明。有些有所謂神祕經驗底人，以爲對於上帝的存在，他們是有經驗底。不過有這種經驗底人所謂上帝，有時實卽大全。我們於第七章中，亦說：在同天境界中底人，有自同於大全的經驗。自同於大全底經驗，並非經驗者與有人格底神直接交通底經驗。所以人有這種經驗，並不足證明有有人格底神的存在。有些宗教家，自以爲能聽見一個有人格底神的直接呼喚。不過這一類底經驗的主觀成分，是很大底。當然凡經驗都有主觀底成分。但如其成分過大，則這經驗卽不足以保證其對象的客觀性。西洋中世紀的宗教家，哲學家，曾設法用思辯證明上帝的存在。但從嚴格的邏輯看，其證明都是不充分底。凡非經驗或思辯所能證明者，從信仰的立場看，我們雖可信其有，不信其無，但從義理的立場看，我們都只能說其無，不能說其有。由此方面看，我們可以說，在宇宙間，有心底雖不只人，而只有人的心的知覺靈明的程度是最高底。由此我們可以說：「人者，天地之心。」（禮運語）由此我們可以說：沒有人底宇宙，卽是沒有覺解底宇宙。有覺解底宇宙與沒有覺解底宇宙，是有重大底不同底。

沒有覺解底宇宙，是個混沌。這並不是說，沒有覺解底宇宙，是沒有秩序，亂七八糟底。它還是有秩序底。它還與有覺解底宇宙，同樣有秩序。不過它的秩序，不被覺而已，不被解而已。譬如於黑夜間，事物還是事物，秩序還是秩序，不過是不被見而已，由此我們說：天若不生人，萬古長如夜。

有些哲學家，亦以爲，沒有心底宇宙，不但是一個混沌，而且是個漆黑一團。所謂漆黑一團，即是沒有秩序底意思。照他們的說法，宇宙間底秩序，本是心的秩序。心不是僅能知宇宙間底秩序者，而是能給予宇宙以秩序者。康德說：爲心所知底世界，經過心的知而始有秩序，秩序是知識的範疇所給予底。在中國哲學史中，陸王一派，以爲「理在心中，」「舍我心而求物理，無物理矣。」其所持亦是這一類的說法。這一類的說法是有困難底。

對於這一類的說法，我們先問：所謂給予宇宙以秩序底心，是個人底心，例如你的心，抑或是宇宙底心？於此我們須附帶說：照我們的說法，所謂宇宙底心，與所謂宇宙中底心不同，其不同，我們於新理學中已有說明。（在新理學中，我們稱宇宙中底心爲宇宙的心。宇宙的心亦可有與宇宙底心相似底意義，所以我們現在不用宇宙的心一詞。新理學中，亦應照改。）我們以爲有宇宙中底心照我們於上文所說，人的心即是宇宙中底心。但宇宙底心則是我們所不說底。因爲以爲有宇宙底心者，其所謂宇宙底心，空泛無內容，實是可以不必說底，此點於下文可見。

給予宇宙以秩序底心，如是個人底心，則此種說法，是很新奇動人底。不過如照此種說法，則宇宙間何以能有公共底秩序，是很難解釋底。此所謂公共者，是大家都承認的意思，若說宇宙間底秩序，是個人底心所給予底，何以各個人的心，皆給予外界某部分以某秩序？換句話說，何以外界某部分的某秩序，爲各個人所皆承認，我們固然可以說：這是由於「人同此心，心同此理」的緣故。但此理雖同，而給予此理與外界某部份，則可以不必同。若說：因外界某部分有某性，所以有同心者，必給予同理，則此某部分的某性，並不是個人的心所給予者，而正是我們所說客觀底理的表現。說至此，則須承認外界本有理，本有秩序。

例如照康德的說法，在人所知底事物中，有些事物，人以爲是必然底，有些事物，人以爲是偶然底。因爲在人的心中，本有必然與偶然二範疇。在心了解外界時，外界的有些部份，經過必然的範疇，所以其秩序即是必然底。有些經過偶然的範疇，所以其秩序即是偶然底。如果此所說心是個人底人，則外界的有些部分，或於此人了解之之時，是經過其必然的範疇，因而在此人的知識中，其秩序是必然底。而此同一部分於彼人了解之之時，是經過其偶然的範疇，因而在此人的知識中，其秩序是偶然底。如此，則此人所以爲是必然底者，彼人或以爲是偶然底。我們不能說，此二人中，必有一個是錯誤底。正如一個人說：「我到過雲南」。另一個人說：「我沒有到過雲南」，此二人所說雖不合，但我們不能說，其中一人，必是錯誤底。但事實上，至少對於有些外界底秩序的必然性或偶然性，各個人的見解，是一致底。若說是偶合，何以能偶合如此？即對於有些秩序的必然性或偶然性，各個人的見解，不一致時，一般人亦以爲，這是由於有些人的錯誤。事實上錯誤底人，後亦往往自知其錯誤，自承其錯誤。何以是如此？若說給予宇宙以秩序底心，是個人底心，這都是很難解釋底。

康德一派底觀念論者所謂心，如是一個人底心，則有如上所述底困難。如其所謂心，是所謂宇宙底心，以爲宇宙間底秩序，是一宇宙底心所給予者，則固可無上所述底困難，但亦不能如上所述底說法之新奇動人。此宇宙底心，雖說是心，但不能如個人底心，那樣有思慮，有知識，有情感。無思慮，無知識，無情感底心，其內容是很空洞底。有些講康德哲學者，以爲康德所謂心，並不是個人底心，而是一「邏輯底我」的心。如此說，則所謂範疇者，一方面離具體底事物而自有，一方面對於個人底心說，亦是客觀底。如此說範疇，亦是我們所贊成底。不過我們說，這些範疇，無所靠而自有，不必說有一邏輯底我，以裝盛之。猶之，我們說，理世界無所靠而自有，不必說有一宇宙底心，以裝盛之。因爲這些裝盛之者，除了裝盛這些範疇或理世界以外，沒有別的內容可說。所以我們以爲是不必說底。

有些哲學家，以爲實際底事物的存在，亦在心中。如柏克果說：「存在即知覺」。在中國哲學史中，陸王

一派，亦有持此說法的傾向。陽明傳習錄中有云：『先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，與我心亦何相關？」先生云：「爾不來看此花時，此花與爾心，同歸於寂。爾來看此花時，則此花顏色，一時明白起來。便知此花，不在爾的心外。」』又云：『先生曰：「爾看這個天地中間，甚麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麼叫做心？」對曰：「只是一個靈明。」「可知充塞天地，中間只有這個靈明。人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通底，如何與他間隔得。」』照陽明的此種說法，則陸王一派，不只以爲「理在心中」，且以爲，即天地萬物的存在，亦在心中。

但其所謂心者，是個人底心，例如你的心，我的心，或是宇宙底心？上所引陽明語錄，前一段所說底心，是個人底心，後一段所說底心，則是宇宙底心。在西洋哲學史中，這一類底含混，亦是常有底。若說天地萬物，存在於個人底心中，此說亦有許多不可解決底困難，我們於此，不及詳述。所可注意者，在事實上，哲學家中，沒有認眞以爲，天地萬物，存在於個人底心中者。柏克萊雖主張「存在即感覺」之說，但亦以爲，我雖不看此棹子，但因有上帝看它，所以此棹子仍存在。如此說，則此棹子的存在，仍與常識所說底棹子存在無異，不過是多一上帝看它而已。佛家唯識宗，以爲外境不離內識，然最後亦以爲識亦是依他起，執識爲實有，亦是偏計所執，最後亦須推到常住眞心。而常住眞心，亦是上所謂宇宙底心，除可作爲一切存在的背景外，其內容亦是很空虛底。這樣底宇宙底心或上帝，我們以爲，亦是不必說底。

上所說底一類哲學，把心看得過於偉大，還有一類哲學，則把心看得過於渺小。此類哲學的說法，以爲人不過是宇宙間萬物中之一物，有心不過是宇宙間萬事中之一事。物質論者，以爲所謂心者，不過是人的腦子的活動，與其他物質的活動，同是一類底，就其本質說，並沒有什麼可以特別重視。

於此我們說：心的存在，必以人的腦子的活動爲其基礎，這是我們所承認底。但不能以我們以一物的存在

的基礎，為其要素。人的腦子的活動，是人的心的存在的基礎，知覺靈明，是人的心的要素。此二者不可混為一談，將此二者混為一談，是物質論者的錯誤，亦是有些反對物質論者的錯誤。試就普通所謂精神物質二名詞說。物質論者，以為精神的存在，必以物質為基礎。「精神的存在，既靠物質，所以物質必比精神較為實在」。有些反對物質論者，以為，說精神的存在，必以物質為基礎，則即為輕視精神。所以他們不承認，物質可以為精神存在的基礎。這些見解，都是錯誤底。其錯誤都由於不明上述底分別。照我們的看法，我們可以說，人的心的存在，靠人的腦子的活動」，但我們不能說，人的心「不過是」人的腦子的活動，我們可以說一幅畫的存在，靠顏色與紙。但我們不能說，一幅畫「不過是」顏色與紙。說人的心的存在，靠人的腦子的活動，並不為輕視心。說一幅畫的存在，靠顏色與紙，亦不為輕視藝術。

就存在方面說，亦可說，人不過是宇宙間萬物中之一物，人有心不過是宇宙間萬事中之一事。但就覺解方面說，宇宙間有的人，有的心，天地萬物的使一時明白起來的。有心底宇宙與沒有心底宇宙，有重大不同。由此方面說，我們可以說，人與天地參。我們固不可把人的心看得過於偉大，亦不可將其看得過於渺小。

或可問，照心理學說，人的心不但有覺解，且有感情欲望等。今專以知覺靈明說心，似乎與心理學不合。於此我們說：我們亦以為，心有感情，欲望等，但有感情欲望等，並不是人的心的特異處。禽獸亦有喜有怒，但於其喜時，它未必自覺其自己是在喜，亦不了解其所喜是怎樣一回事。於其怒時，它未必自覺其自己是在怒，亦不了解其所怒是怎樣一回事。人則於喜時，自覺其自己是在喜，並了解其所喜是怎樣一回事。於怒時自覺其自己是在怒，並了解其所怒是怎樣一回事。此之謂有覺解。有覺解是人的心的特異處。禽獸可有衝動，但不能有意志，因為意志必有其對象，對象必被了解而後可為對象，由此說，則嚴格地說，禽獸亦不能有欲望。因為欲望亦必有對象，對象亦必被了解而後可為對象。意志與欲望的分別，似乎只在於其對象，是間接底或直接底，遠底或近底。其對象都需要被了解而後可為對象。所以即就有欲望說，了解亦是必需底。有覺解是人的心的特異之處，所以我們專就知覺靈明說心。

或又問：向來說人之所以異於禽獸者時，多注重於人的道德行爲方面。如孟子說：『無父無君，是禽獸也。』普通亦說不道德底人，『不是人』。上文說人之所以異於禽獸者時，注重於人的有較高程度底知覺靈明，注重於人的有覺解，此似與舊說不合。

於此我們說，就人的道德行爲方面，說人之所以異於禽獸者，我們亦以爲是可以底。不過嚴格地說，凡可稱爲道德底行爲，必同時亦是有覺解底行爲。無覺解底行爲，雖亦可合於道德律，但嚴格地說，並不是道德底行爲。前人說：『虎狼有父子，蜂蟻有君臣。』此話若是說，在事實上，蜂蟻亦有社會，蜂蟻亦是社會動物。此話本是不錯底。但人的君臣，是一種人倫，其關係是一種道德關係。若謂蜂蟻有君臣，其所謂君臣者，亦是如此底關係，則此話是很可批評底。因爲，照原則說，人之有君臣，是有覺解底行爲。他於有此種行爲時，他可以清楚地了解其行爲是怎樣一回事，而又可以清楚地自覺其是有此種行爲。而蜂蟻的有『君臣』，則是無覺解底行爲。無覺解底行爲，不能是道德底。又例如螞蟻打仗，每個螞蟻皆各爲其羣，奮不顧身。在表面上看，與人所組織底軍隊，能爲其國打仗，奮不顧身者，似乎沒有什麼分別。但人去打仗，是有覺解底行爲。在槍林彈雨中，前進是極危險底，亦是人所覺解底，奮不顧身底兵士，其行爲可以是道德底，此覺解是其是道德底一個必要條件。若螞蟻打仗，雖奮不顧身，但其行爲則只是本能底，無覺解底。所以嚴格地說，其行爲並不是道德底。

若離開了有覺解這一點，以爲只是社會底行爲，即是道德底行爲，則人雖有社會，於其中能有社會底行爲，而仍可以是與禽獸無別。因爲蜂蟻亦有社會，於其中亦能有社會底行爲。

我們的說法，所注重者，誠與舊說不完全相同，然亦非與舊說完全不同。覺解是構成道德底一重要成分，前人本亦似有此說。謝上蔡云：『橫渠教人，以禮爲先，其門人下梢頭溺於刑名度數之間。行得來困無見處，如吃木札相似。更無滋味，遂生厭倦。明道先生則不然，先使學者有知識，窮得物理，却從敬上涵養出來，自然是別。』『涵養須用敬，進學在致知，』本是程門的修養方法。關於此點，於第八章中，另有專論。現所須

注意者，所謂『橫渠教人，以禮爲先，』卽使人循規蹈矩，作不甚有覺解底，合乎道德底行爲。程門教人，『先有知識，窮得物理，』使人於行道德時，對於其行爲，必亦有較完全了解底。有較完全了解底行爲，與不甚有了解底行爲，表面上雖可相同，但對於行爲者底意義，則大不相同。朱子語錄亦云『或問：「力行若何是淺近語？」曰：「不明道理，只是硬行。」又問：「何以爲淺近？」曰：「他是見聖賢所爲，心下愛，硬依他行。這是私意，不是當行。若見得這理時，皆是當恁地行。」』（語類九十五）此皆說，了解對於行道德底重要。朱子直說力行是淺近語，是出於私意，更合我們上述之意。

所以，照上所說，我們可以爲，有知覺靈明，或有較高程度底知覺靈明，是人所特異於禽獸者。舊說人爲萬物之靈，靈卽就知覺靈明說。知覺靈明是人的心的要素，人將其知覺靈明，充分發展，卽是『盡心』。范浚心箴云：『茫茫堪輿，俯仰無垠。人於其間，渺然有身。是身之微，太倉稊米，參爲三才，曰惟心耳，往古來今，孰無此心？心爲形役，乃獸乃禽。』（朱子孟子集註引）我們亦可引此文，以爲心頌。

有些物不必有心，而凡物皆必有性。一類底物的性，卽一類底物所以成此類底物，而以別於別底物者。所謂人性者，卽人之所以爲人，而以別於禽獸者。無心或覺解底物，雖皆有其性，但不自知之。人有覺解，不但能知別物之性，且於其知覺靈明充分發展時能自知其性，自知其所以爲人而別於禽獸者。充分發展其心的知覺靈明是『盡心』。盡心則知性。孟子說：『盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。』關於知天，我們於第七章中，另有詳論，現只說，人知性則卽可努力使此性完全實現，使此性完全實現，卽是『盡性』。照上文所說，人所以特異於禽獸者，在其有較高底知覺靈明。有較高底知覺靈明是人的性。所以人的知覺靈明發展至知性的程度，卽有上章所謂高一層底覺解。因爲知性卽是知覺靈明的自知，亦卽是覺解的自覺解。人的知覺靈明愈發展，則其性卽愈得實現，所以盡心，亦卽是盡性。

我們普通所謂性，有兩種意義。照其一種意義，性是邏輯上底性。照其另一種意義，性是生物學上底性。例如我們說：圓底東西有圓性。此性是邏輯上底性。孔子說：『性相近也，習相遠也。』告子說、『生之爲

性』。荀子說：『不可學，不可事，而在人者謂之性，』『性者，本始材樸也。』此所謂性是生物學上底性。所謂性的這兩種意義，從前人多不分別。有許多不必要底諍論，都從此不分別起。例如人之所以異於禽獸者，即人之所以爲人者，是人的邏輯上底性。孟子以爲人之所以異於禽獸者，在於其『父子有親，君臣有義。』荀子亦說：『人之所以爲人者何也？曰：以其有辨也。』在這一點，孟荀並沒有什麼不同。他們的不同，在於另一問題。人的邏輯上底性，雖是如此，但人是不是生來即有這些性？孟荀對於這個問題底答案不同，因此他們中間即有了主要底差異。

爲免除混亂起見，我們可稱所謂邏輯上底性爲性，稱所謂生物學上底性爲才。『性即理也』，是一種事物的『當然之則』。才是一種事物所生來即有底能力，以實現其性者。例如文學家的性，是實際底文學家的最高底標準。實際文學家，必有一點合乎此標準。這大都是由於他們的才有小大。

或問：說人特異於禽獸，是未有天演論以前的舊說。自達爾文的天演論成立，無人不知人是以低一點底動物演化來底。即於其是人之後，人還是一種動物。以上所說，是否需否認人是一種動物，否認人的低底來源，否認達爾文的天演論？

於此我們說：達爾文的天演論，是否不錯，並不在我們的討論的範圍之內。不過我們於以上所說，與達爾文的天演論，並沒有衝突。以天演論批評我們以上所說，其批評是完全不相干底。我們可以承認，人是從低一點底動物演化來底。但雖如此，低一點底動物與人的差別，仍是有底。人仍是有人之所以爲人，而異於低一點底動物者，低一點底動物仍是有其所以爲低一點底動物而異於人者。如其不然，則低一點底動物即是人，又何待於演化？我們可以承認人是動物，但並不因此我們即需承認動物是人。人固然是動物，但又是某一種底動物。此『某一種底』，即人之所以特異於其他別種底動物者。舊日所謂禽獸，即指異於人底別種動物而言。照我們於以上所說，我們可以說，人是最靈底動物。此與普通說人是理性底動物者，大意相同。此命題與人是動物，及人是由低一點底動物演化來底，兩命題，並無衝突。

我們對於人所有底動物性，亦不是不注意。此於本書下文可見。人是動物，他亦有一般動物所共有底性。他亦要吃喝，要休息，要睡覺。不過從這一方面看，人不過是萬物中之一物。其在宇宙間，雖九牛之一毛，太倉之一粟，尚不足以喻其微小，完全說不到與天地參，與天地並。從這一方面看人，我們也不能說是錯，不過這只是人的一方面而已。從別一方面看，人可以與天地參，又確是可以說底。其確是可以說，又有其確定底理由，並不是由於人的主觀底妄自尊大。這是從上文所說，可以看到底。

人求盡心盡性，須要發展他的心的知覺靈明。求發展他的心的知覺靈明，他須要求覺解，並求上章所說底高一層底覺解。於上章我們說，有覺解是明，無覺解是無明。但若只有覺解，而無高一層底覺解。則其明仍是在無明中，如人在夢中做夢。夢中之夢雖醒，但其醒仍是在夢中。莊子齊物論說：『方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。』有高一層底覺解者，可以說是大覺者。

由此方面看，程朱所講底，入聖域的方法，注重格物致知，是很有理由底。朱子說：『大學物格知至處，便是凡聖之關。物未格，知未至，如何殺也是凡人。須是物格知至，方能循循不已，而入於聖賢之域。縱有敏鈍遲速之不同，頭勢也自回那邊去了。今物未格，知未至，雖是要過那邊去，頭勢只在這邊。如門之有限，猶未過得在。』（語類卷十五）又說：『致知誠意，是學者兩個關。致知乃夢與覺之關，誠意乃善與惡之關。透得致知之關則覺，不然則夢。透得誠意之關則善，不然則惡。』（同上）照我們的說法，就覺解方面說，聖人與平常人中間底主要底分別，在於平常人只有覺解，而聖人則覺解其覺解。覺解其覺解底覺解，即是高一層底覺解。只有覺解，比於無覺解，固已是覺不是夢，但比有高一層底覺解，則仍是夢不是覺。所以有無高一層底覺解，是夢覺關。過此以後，固然還需要工夫，然後纔可常住於聖人之域。但已過此門限，以後總是所謂門檻內底人了。如未過此門限，則無論如何，總是平常人，所謂『如何殺也是凡人』。

或問：科學家研究科學，是否亦是發展其心的知覺靈明，是否亦是求盡心盡性？

於此我們說，科學底知識，雖是廣大精微，但亦是常識的延長，是與常識在一層次之內底。人有科學底知

識，只表示人有覺解，但覺解只是覺解，而不是高一層底覺解。所以科學家雖研究許多事物，有許多知識。但仍是在上所謂夢覺關的門限之夢的一邊。所以科學家研究科學，雖事實上亦是發展其心的知覺靈明，但他對於盡心盡性，並無覺解。普通研究科學者，多不自覺其研究是發展其心的知覺靈明，求旣不自覺，所以於其作此等研究時，他是在夢覺解的夢邊，而不是在其覺邊，還是在無明中，而不是在明中。用海格爾的話說，他發展其心的知覺靈明，是『爲他底』而不是『爲自底』。所以他研究科學，雖事實上亦是發展他的心的知覺靈明，但對於他並沒有求盡心盡性的意義。所以他雖可對科學有很大底成就，但不能有聖人所能有底境界，如本書下文所說者。

所謂求盡心盡性。固亦不能平空求之。『必有事焉。』此事可以是很平常底事。灑掃應對，担水砍柴，尙可以是盡心盡性底事。研究科學等，自然亦無不可。『不離日用常行內，直到先天未畫前。』但看人於作這些事的時候，它對於他們的意義是如何，如上文所說。

上文的意思，可用另一套話說之。人於發展其心的知覺靈明時，亦自知其是發展其心的知覺靈明。此卽是他已有上文所謂高一層覺解。普通研究科學者，旣無此等高一層底覺解，故其研究，只能使其對於科學的對象有了解，而不能使其對於其心性有自覺。故其研究雖亦可發展其心的知覺靈明，但其發展仍是在不覺中，其發展對於他卽無盡心盡性的意義，但對於心性有覺解者，其發展其心的知覺靈明是在覺中，故研究科學亦卽是盡心盡性之事。

或問：研究心理學者，可謂對於心性有了解，或至少是在求了解。如此則研究心理學者，應卽有上文所說底高一層底覺解，其研究與所謂盡心盡性之事，不應再有差別。

於此我們說：心理學雖亦研究心性，但其所研究者，只是事實上底心，生物學上底性。它不了解人的邏輯上底性，亦不了解心的理。因此他亦不知甚麼是人之所以爲人者，不知甚麼是心之所以爲心者，不知人及人的心在宇宙間有何地位。此卽是說，研究心理學者，專就其研究心理學說，並沒有上文所說底高一層底覺解。他

所研究底雖是心，但其研究仍是在不覺中行之。其情形正如上所說，關於別底科學底研究的情形相同。

哲學與科學的不同，在於哲學底知識，並不是常識的延長，不是與常識在一層次上底知識。哲學是由一種自反底思想出發。所謂自反者，即覺解自覺解其自己。所以哲學是由高一層底覺解出發者。亞里士多德謂：思以其自己爲對象而思之，謂之思思。思思是最高底思。哲學正是從思思出發底。科學使人有了解，哲學使人覺解其覺解。我們可以說：有科學底格物致知，有哲學底格物致知。此二種底格物致知，其所格底物，可同可不同。但其所致底知則不同。科學底格物致知，所致底知，是與常識在一層次上底知。哲學底格物致知，所致底知，則是高一層次底知。科學底格物致知，不能使人透過夢覺關。而哲學底格物致知，則能使人透過此關。

不過研究科學，既在事實上亦是發展其心的知覺靈明，所以科學家如能本其所有底知識，自反而了解其知識的性質及其與宇宙人生底關係，則此自反即是覺解的自覺解。能如此，則其以前所有底知識，以及研究的工作，對於他即有不同底意義。如此，則他的境界，亦即有不同。如此，則此以前所有底知識，即轉成智慧。借用佛家的話說，此可謂之『轉識成智』。此自反底覺解，借用孟子的話說，可謂之『反身而誠』。我們所謂『反身而誠』，即謂自反而有高一層底覺解。

或問：世人儘有知識而作不道德底事者。不道德底人，其知識愈大，愈足以濟其惡。作惡底人用他的知識，是否亦是發展其心的知覺靈明。

於此我們說，可以助人作不道德底事底知識，是與常識在一層次上底知識。這些知識，對於道德，本來是中立底。人可以用之以爲善，亦可以用之以爲惡。這些知識，可以說是人的一種工具。利用這些工具以作惡者，是利用其心的知覺靈明，而不是發展其心的知覺靈明。他如此利用其心的知覺靈明，與盡心盡性是無干底。所謂盡心盡性的最要義，是充分發展人的高一層底覺解，高一層底覺解不是一種工具。其發展亦不能有實際底用處。但它可以改變人所有底境界。一人如覺解其可以與天地參，及其所以與天地參者，他的境界即比我們所謂道德境界，又高一層。此與第三章中可見。在此境界中，他當然只作道德底事，但於作道德底事時，其

事對於他底意義，又不僅只是道德底。希臘人謂知識即道德。此知識必須是已『轉識成智』底知識，然後可說知識即道德。不過有此等知識底人，其行為雖必是道德底，而其行為對於他底意義，又不僅是道德底。所以嚴格地說，知識即道德，仍是不能說底。

或問：人為什麼要盡心盡性？

有許多人說，人盡心盡性，可以得到一種境界，於其中人可以得到，一種快樂。道學家亦嘗教人『尋孔顏樂處，所樂何事。』劉稼山作學樂歌，說：『樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。』此所謂學，是學聖賢之學，樂是樂聖賢之樂。盡心盡性，可使人得到一種境界，此正是我們於下章所要說者。在此種境界中，人可有一種快樂，這也是我們所承認底。不過我們以為，人只可以此種快樂為此種境界的附產品，而不能以此種快樂為其求盡心盡性的所為。我們不能說，人求盡心盡性，所為底就只是求此種快樂。

以求快樂為目的而求盡心盡性者，必不能盡性。因為求快樂並不是人之所以特異於禽獸者。嚴格地說，我們不能說，禽獸亦求快樂，因為禽獸不知快樂是快樂。但禽獸與人在此點底分別，亦仍是在有了解或無了解。禽獸所求底對象，與人所稱為快樂者，是一類底。因此人若以求快樂為目的而求盡性，其所盡是其動物之性，而不是其人之性。所以以求快樂為目的而求盡人之性，是一種自相矛盾底說法。以求聖人的樂處而學聖人，是一種自相矛盾底行為。

或可說：求孔顏樂處者，所求底快樂，與一般人所求底快樂，有性質上底不同。有高等底快樂，有低等底快樂，此二者不可一般而論。於此我們說，關於快樂有性質上底不同之說，我們於第五章中，另有討論。即令其果有性質上底不同，而所謂求快樂者，必是求『我的』快樂。以求『我的』快樂為目的者，無論其所求是何種高尚底快樂，其境界只是下章所謂功利境界。功利境界，並不是很高底境界，未到最高底境界者，不能是已盡心盡性。聖人並不是以求『我的』快樂為目的底。當然在他的境界中，他是自有一種很大底快樂。不過這一種快樂是在聖人境界中底人所不求而自至底。人到此種境界，則自有此種快樂。但若專以求此種快樂為目的，

則永不能到此種境界。

究竟人爲甚麼要盡心盡性？我們於下文試作詳說。

『性卽理也』，理是一類事物的標準。宇宙間無論甚麼事物，都有其標準，道學家所謂『有物必有則』。人的生活，亦有其標準。此標準並不是甚麼人隨意建立，以强迫人從之者，而是本然有底。有標準亦並不是有什麼外力加於人者，而是事實上他所本來依照底。有卽是人之理，亦卽道學家所謂天理。人的生活在事實上是本來依照此標準底。此卽是說，人在事實上是本來依照此標準而生底。在事實上，生活能完全合乎此標準底人，固是『絕無僅有』，但生活完全不合乎此標準底人，亦是絕對沒有底。例如就覺解說，有完全覺解底人，固是『絕無僅有』，但完全無覺解底人，亦是絕對沒有底。就道德說，完全道德底人，固是『絕無僅有』，但完全不道德底人，亦是絕對沒有底，說沒有完全不道德底人，似乎有人以爲不合事實，但事實是如此底。關於此點，我們在別處已有證明，（新世訓緒論）茲不再詳說。

宇宙間無論甚麼事物，都有其理。某種事物，事實上都依照某理，但事實上都不完全合乎某理。此卽是說，在事實上它都是不完全底，無覺解底物，不能超過事實，不知有所謂標準，則亦只安於事實上底不完全。人是萬物之靈，他不但知事實，並且知事實所依照底標準。知事實所依照底標準，卽是超過事實。所以他在事實上雖不能完全合乎標準，而却知有標準。知有標準，他卽知有一應該。此應該使他求完全合乎標準。人之所以爲人者，就其本身說，是人之理，對於具體底人說，是人之性。理是標準，能完全合乎此標準，卽是窮理，亦卽是盡性。

有些人雖知有應該，而仍安於事實上底不完全，此等人卽是所謂『自暴自棄』，自比於禽獸，因爲禽獸亦是安於事實上底不完全底。

照本章前段所說，人的心的知覺靈明，是人之所以特異於禽獸者。事實上，人都有知覺靈明。但其知覺靈明却不完全合乎人之理所規定底標準。充分發展其知覺靈明，使其完全合乎此標準，是盡心，亦是盡性。人的

知覺靈明愈發展，他對於應該，所知愈多。對於應該所知愈多，他愈不能安於事實上底不完全。伊川說：『人苟有「朝聞道，夕死可矣」之志，則不肯一日安於所不安也。何止一日，須臾不能，如曾子易簀，須要如此乃安。人不能若此者，只爲不見實理。實理得之於心自別。』『古人有捐軀殞命者，若不實見得善惡能如此？須是實見得，生不重於義，生不安於死也。故有殺身成仁者，只是成就一個是而已。』朱子說：『只理會此身，其他都是閒物事。緣我這身，是天造地設底，擔負許多道理。盡得這道理，方成個人，方可拄天踏地，方不負此生。若不盡得此理，只是空生空死，空具形骸，空吃了多年人飯。見得道理透，許多閒物事，都沒要緊。』我們可以說，人所以要盡性，因爲他覺解有標準，覺解有應該，不安於事實上底不完全。他要『盡得這道理』，『成就一個是而已』。此外沒有別底爲甚麼。

人若能完全合乎人之所以爲人的標準，則到道學家所謂『人欲淨盡，天理流行』的境界。或可問：凡實際底事物，都必依照其理。人的感情欲望及自私，亦必依照其理。凡理都是天理。何必俟『人欲淨盡』，乃始『天理流行』？

於此我們說，人的感情欲望及自私等，所依照底理，亦是天理。雖都是天理，但不是人之所以爲人的天理。人充分發展其欲望，亦可說是盡性。但不是盡人之性。人既然是人，則必求盡人之性。於此可附帶一說道學家所謂人心及道心的區別。

人不但是人，而且是生物，是動物。他有人之性，亦有生物之性，動物之性。於新理學中，我們說，生物之性，動物之性，亦是人所有底，但不是人之性，而是人所有之性。感情欲望等，大概都是從人的人所有之性發出底。從人的人所有之性發出者，道學家謂之人心。從人的人之性發出者，道學家謂之道心。『人心惟危，道心惟微，』是道學家所常引用底一句話。朱子說：『人心便是饑而思食，寒而思衣底心。饑而思食後，思量當食與不當食。寒而思衣後，思量當着與不當着，這便是道心。聖人時，那人心也不能無。但聖人是常合着那道心，不教人心勝了。』(語類七十八)飢而欲食一類底欲求，是人與一般動物所同有底。但對於一般動物，於

欲食時，只有能食不能食的問題。人於欲食時，在有些情形下，雖能食，而尙有應該食或不應該食的問題。只欲食，又只問能食不能食，這是出於人心。雖欲食，而於不應該食時，即知不應該食，這是出於道心，雖知不應該食，但因欲食，而往往不能不食，這是道心爲人心所勝。一般人雖有道心而未必能見之於行事。所以說：『道心惟微』。欲食雖不必是不應該底，但往往可以使人作不應該作底事。所以說：『人心惟危』。

有許多人以爲，道學家所謂人心，即是他們所謂人欲。這是完全錯誤底。所謂人欲者，是指人心之帶有損人利己的成分，即所謂私的成分者。所以人欲亦稱私欲。人欲或私欲，照定義即是惡底。人心則不必是惡底，不過頗易流於惡，所以說：『人心惟危』。朱子說：『人心不全是不好，若人心是全不好底，不應只下一個危字。蓋爲人心易得走從惡處去，所以下個危字。若全不好，則是都倒了，何止於危，危是危殆。道心惟微，微是微妙，亦是微昧。』（語類七十八）人欲照定義即是惡底，所以道學家以爲人不可有人欲或私欲。他們說私欲，注意在私字。他們有時只說欲，亦是指私欲，亦注重在私字。有人以爲，道學家所謂欲者，如飲食男女之類是也。道學家不教人有欲，將亦教人絕飲食男女乎？此批評是完全錯誤底。飲食男女等欲求，是人心，不是人欲。妨礙別人的飲食男女，以求自己的飲食男女，纔是人欲。無論從那一派底倫理學的觀點看，人欲都不能說不是惡底。

以前中國哲學家常說心，性，情，三者常是相提並論底。所謂情，有時是說性之已發。性是未發，情是已發。心則包括已發未發。此所謂心統性情。理學一派底道學家所謂情，其意義如此。照所謂情的此意義說，所謂情者，不是惡底，所謂情有時是說道學家所謂人欲。照所謂情的此意義說，所謂情者是惡底。董仲舒說性善情惡。王弼說：『性其情』，『性其情』，即以性制情。

人的心有感情欲望等，此是人之同於或近於禽獸者。道學家稱此爲人心，以與道心相對。感情欲望等之有私的成分者，道學家稱之爲人欲，以與天理相對。道學家似乎是輕視人底。我們以有知覺靈明爲人之所以異於禽獸者，以人之所以異於禽獸者爲人的心的要素。就字面上看，我們是重視人底。不過這不過在字面上看是如

此。我們的說法，是從人與禽獸的不同說起。道學家的說法，則是從人與天的不同說起。從人與禽獸的不同說起，則其高出於禽獸者，卽是人之所以爲人者。從人與天的不同說起，則其不及於天者，卽是其『人的成分』。人有其『人的成分』，亦有其『神的成分』。道學家所謂道心天理等，都是說人的『神的成分』。由此方面說，道學之重視人，比我們有過之無不及。

# 第三章 境界

人對於宇宙人生底覺解的程度，可有不同。因此宇宙人生，對於人底意義，亦有不同。人對於宇宙人生在某種程度上所有底覺解，因此宇宙人生對於人所有底某種不同底意義，卽構成人所有底某種境界。

佛家說，每人各有其自己的世界。在表面上，似乎是諸人共有一世界，實際上，各人的世界，是各人的世界。『如衆燈明，各徧似一。』一室中有衆燈，各有其所發出底光。本來是多光，不過因其各徧於室中，所以似乎只有一光了。說各人各有其世界，是根據於佛家的形上學說底。但說在一公共底世界中，各人各有其境界，則不必根據於佛家的形上學。照我們的說法，就存在說，有一公共底世界。但因人對之有不同底覺解，所以此公共底世界，對於各個人亦有不同底意義，因此，在此公共底世界中，各個人有一不同底境界。

例如有二人遊一名山，其一是地質學家，他在此山中，看見些地質底構造等。其一是歷史學家，他在此山中，看見些歷史底遺蹟等。因此，同是一山，而對於二人底意義不同。有許多事物，有些人視同瓌寶，有些人視同糞土。有些人求之不得，有些人，雖有人送他，他亦不要。這正因爲這些事物，對於他們底意義不同。事物則同是此事物，但其對於各人底意義，則可有不同。

世界之同此世界，人生是同樣底人生，但其對於各個人底意義，則可有不同。我們的這種說法，是介乎上所說底佛家的說法與常識之間。佛家以爲在各個人中，無公共底世界。常識則以爲各個人都在一公共底世界中，其所見底世界，及其間底事物，對於各個人底意義，亦都是相同底。照我們的說法，人所見底世界及其間底事物，雖是公共底。但它們對於各個人底意義，則不必是相同底。我們可以說，就存在說，各個人所見底世界及其間底事物，是公共底，但就意義說，則隨各個人的覺解的程度的不同，而世界及其間底事物，對於各人底意義，亦不相同。我們可以說：『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。』

我們不能說，這些意義的不同，純是由於人之知識的主觀成分。一個地質學家所看見底，某山中底地質底構造，本來都在那裏。一個歷史學家所看見底，某山中底歷史底遺蹟，亦本來都在那裏。因見這些遺蹟，而此歷史家覺有『數千年往事，湧上心頭。』這些往事，亦本來都在那裏。這些都與所謂主觀無涉，不過人有知與不知，見與不見耳。莊子說：『豈惟形骸有聾盲哉，夫知亦有之。』就其知不知，見不見說，就其知見時所有底心理狀態說，上所說諸意義的不同，固亦有主觀的成分。但這一點底主觀的成分，是任何知識所都必需有底，所以我們不能說，上文所說意義的不同，特別是主觀底。由此，我們說，我們所謂境界，固亦有主觀的成分，然亦並非完全是主觀底。

各人有各人的境界，嚴格地說，沒有兩個人的境界，是完成相同底。每個人都是一箇體，每個人的境界，都是一個箇體底境界。沒有兩個箇體，是完全相同底，所以亦沒有兩個人的境界，是完全相同底。但我們可以忽其小異，而取其大同。就大同方面看，人所可能有底境界，可以分為四種：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。此四種境界，以下各有專章詳論，本章先略述其特徵，以資比較。

自然境界的特徵是：在此種境界中底人，其行為是順才或順習底。此所謂順才，其意義即是普通所謂率性。我們於上章說，我們稱邏輯上底性為性，稱生物學上底性為才。普通所謂率性之性，正是說，人的生物學上底性。所以我們不說率性，而說順才。所謂順習之習，可以是一個人的個人習慣，亦可以是一社會的習俗。在此境界中底人，順才而行，『行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，』亦或順習而行，『照例行事』。無論其是順才而行或順習而行，他對於其所行底事的性質，並沒有清楚底了解。此即是說，他所行底事，對於他沒有清楚底意義。就此方面說，他的境界，似乎是一個渾沌。但他亦非對於任何事都無了解，亦非任何事對於他都沒有清楚底意義。所以他的境界，亦只似乎是一個混沌。例如古詩寫古代人民的生活云：『鑿井而飲，耕田而食，不識不知，順帝之則。』『日出而作，日入而息，不識天工，安知帝力？』此數句詩，很能寫出在自然境界中底人的心理狀態。『帝之則』可以是天然界的法則，亦可以是社會中人的各種行為的法則。這些法

則，這些人都遵奉之，但其遵奉都是順才或順習底。他不但不了解此諸法則，且亦不覺有此諸法則。因其不覺解，所以說是不識不知。但他並非對於任何事皆無覺解。他鑿井耕田，他了解鑿井耕田是怎樣一回事。於鑿井耕田時，他亦自覺他是在鑿井耕田。這就是他所以是人而高於別底動物之處。

嚴格地說，在此種境界中底人，不可以說是不識不知，只可以說是不著不察。孟子說：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之，而不知其道者衆也。』朱子說：『著者知之明，察者識之精。』不著不察，正是所謂沒有清楚底了解。

有此種境界底人，並不限於在所謂原始社會中底人。即在現在最工業化底社會中，有此種境界底人，亦是很多底。他固然不是『日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，』但他却亦是『不識不知，順帝之則。』有此種境界底人，亦不限於只能作價值甚低底事底人。在學問藝術方面，能創作底人，在道德事功方面，能作『驚天地，泣鬼神』底事底人，往往亦是『行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，』『莫知其然而然』。此等人的境界，亦是自然境界。

功利境界的特徵是：在此種境界中底人，其行爲是『爲利』底。所謂『爲利』，是爲他自己的利。凡動物的行爲，都是爲他自己的利底。不過大多數底動物的行爲，雖是爲他自己的利底，但都是出於本能的衝動，不是出於心靈的計劃。在自然境界中底人，雖亦有爲自己的利底行爲，但他對於『自己』及『利』，並無清楚底覺解，他不自覺他有如此底行爲，亦不了解他何以有如此底行爲。在功利境界中底人，對於『自己』及『利』有清楚底覺解。他了解他的行爲，是怎樣一回事。他自覺他有如此底行爲。他的行爲，或是求增加他自己的財產，或是求發展他自己的事業，或是求增進他自己的榮譽。他於有此種種行爲時，他了解這種行爲是怎樣一回事，並且自覺他是有此種行爲。

在此種境界中底人，其行爲雖可萬有不同，但其最後底目的，總是爲他自己的利。他不一定是如楊朱者流，只消極地爲我，他可以積極奮鬬，他甚至可以犧牲他自己，但其最後底目的，還是爲他自己的利。他的行

爲，事實上亦可是與他人亦有利，且可有大利底。如秦皇漢武所作底事業，有許多可以說是功在天下，利在萬世。但他們所以作這些事業，是爲他們自己的利底。所以他們雖都是蓋世英雄，但其境界是功利境界。

道德境界的特徵，是：在此種境界中底人，其行爲是『行義』底。義與利是相反亦是相成底。求自己的利底行爲，是爲利底行爲，求社會的利底行爲，是行義底行爲。在此種境界中底人，對於人之性已有覺解。他了解人之性是涵蘊有社會底。社會的制度及其間道德底政治底規律，就一方面看，大概都是對於個人加以制裁底。在功利境界中底人，大都以爲社會與個人，是對立底。對於個人，社會是所謂『必要底惡』。人明知其是壓迫個人底，但爲保持其自己的生存，又不能不需要之。在道德境界中底人，知人必於所謂全中，始能依其性發展。社會與個人，並不是對立底。離開社會而獨立存在底個人，是有些哲學家的虛構懸想。人不但須在社會中，始能存在，並且須在社會中，始得完全。社會是一個全，個人是全的一部分。部分離開了全，即不成其爲部分。社會的制度及其間底道德底政治底規律，並不是壓迫個人底。這些都是人之所以爲人之理中，應有之義。人必在社會的制度及政治底道德底規律中，始能使其所得於人之所以爲人者，得到發展。

在功利境界中，人的行爲，都是以『佔有』爲目的。在道德境界中，人的行爲，都是以『貢獻』爲目的。用舊日的話說，在功利境界中，人的行爲的目的是『取』。在道德境界中，人的行爲的目的是『與』。在功利境界中，人卽於『與』時，其目的亦是在『取』。在道德境界中，人卽於『取』時，其目的亦是在『與』。

天地境界的特徵是：在此種境界中底人，其行爲是『事天』底。在此種境界中底人，了解於社會的全之外，還有宇宙的全，人必於知有宇宙的全時，始能使其所得於人之所以爲人者盡量發展，始能盡性。在此種境界中底人，有完全底高一層底覺解。此卽是說，他已完全知性，因其已知天。他已知天，所以他知人不但是社會的全的一部分，而並且是宇宙的全的一部分。不但對於社會，人應有貢獻，卽對於宇宙，人亦應有貢獻。人不但應在社會中，堂堂地做一個人，亦應於宇宙間堂堂地做一個人。人的行爲，不僅與社會有干係，而且與宇宙有干係。他覺解人雖只有七尺之軀，但可以『與天地參』。雖上壽不過百年，而可以『與天地比壽，與日月

爲光。』

用莊子等道家的話，此所謂道德境界，應稱爲仁義境界。此所謂天地境界，應稱爲道德境界。道家鄙視仁義，其所謂仁義，並不是專指仁及義，而是指我們現在所謂道德。在後來中國言語中，仁義二字聯用，其意義亦是如此。如說某人不仁不義，某人大仁大義，實卽是說，某人的品格或行事，是道德底，某人的品格或行事，是不道德底。道家鄙視仁義，因其自高一層底境界看，專以仁義自限，所謂『蹩躠爲仁，踶跂爲義』者，其仁義本來不及道家所謂道德。所以老子說：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。』但有道家所謂道德底人，亦並不是不仁不義，不過不專以仁義自限而已。不以仁自限底人所有底仁，卽道家所謂大仁。

我們所謂天地境界，用道家的話，應稱爲道德境界。莊子山木篇說：『乘道德而浮游』。『浮游乎萬物之祖，物物而不物於物。』此是『道德之鄉』。此所謂道德之鄉，正是我們所謂天地境界。不過道德二字聯用，其現在底意義，已與道家所謂道德不同。爲避免混亂，所以我們用道德一詞的現在底意義，以稱我們所謂道德境界。

境界有高低，此所謂高低的分別，是以到某種境界所需要底人的覺解的多少爲標準。其需要覺解多者其境界高，其需要覺解少者，其境界低。自然境界，需要最少底覺解，所以自然境界是最低底境界。功利境界，高於自然境界，而低於道德境界。道德境界，高於功利境界，而低於天地境界。天地境界，需要最多底覺解，所以天地境界，是最高底境界。至此種境界，人的覺解，已發展至最高底程度。至此種程度人已盡其性。在此種境界中底人，謂之聖人。聖人是最完全底人，所以邵康節說：『聖人，人之至者也。』

在自然境界及功利境界中底人，對於人之所以爲人者，並無覺解。此卽是說，他們不知性，無高一層底覺解。所以這兩種境界，是在夢覺關的夢的一邊底境界。在道德境界及天地境界中底人，知性知天，有高一層底覺解，所以這兩種境界，是在夢覺關的覺的一邊底境界。

因境界有高低，所以不同底境界，在宇宙間有不同底地位。有不同境界底人，在宇宙間亦有不同底地位。

道學家所說地位，如聖人地位，賢人地位等，都是指此種地位說。在天地境界中底人，其地位是聖人地位。在道德境界中底人，其地位是賢人地位。孟子說：有天爵，有人爵。人在政治上或社會上底地位是人爵。因其所有底境界，而在宇宙間所有底地位是天爵。孟子說：『君子所性，雖大行弗加焉，雖窮居弗損焉，分定故也。』此是說：天爵不受人爵的影響。

一個人，因其所處底境界不同，其舉止態度，表現於外者，亦不同。此不同底表現，即道學家所謂氣象，如說聖人氣象，賢人氣象等。一個人其所處底境界不同，其心理底狀態亦不同。此不同底心理狀態，即普通所謂懷抱，胸襟或胸懷。

人所實際享受底一部分底世界有小大。其境界高者，其所實際享受底一部分底世界大。其境界低者，其所實際享受底一部分底世界小。公共世界，無限地大，其間底事物，亦是無量無邊地多。但一個人所能實際享受底，是他所能感覺或了解底一部分底世界。就感覺方面說，人所能享受底一部分底世界，雖有大小不同，但其差別是很有限底。一個人周遊環球，一個人不出鄉曲。一個人飽經世變，一個人平居無事。他們的見聞有多寡的不同，但其差別是很有限底。此譬如一個『食前方丈』底人，與一個僅足一飽底人，所吃固有多寡的不同，但其差別，亦是很有限底。但就覺解方面說，各人所能享受底世界，其大小的不同，可以是很大底。有些人所能享受底一部分底世界，就是他所能感覺底一部分底世界。這些人所能享受底一部分底世界，可以說是很小底。因為一個人所能感覺底一部分底世界，無論如何，總是很有限底。有些人所能享受底，可以不限於實際底世界。這並不是說，一個人可將世界上所有底美味一口吃完，或將世界上所有底美景，一眼看盡。而是說，他的覺解，可以使他超過實際底世界。他的覺解使他超過實際底世界，則他所能享受底，即不限於實際底世界。莊子所說：『乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外，』『乘天地之正，御六氣之變，以遊無窮。』似乎都是用一種詩底言語，以形容在天地境界中底人所能有底享受。

或可問：上文說：在高底境界中底人，其所享受底一部分底世界大。在低底境界中底人，其所享受底一部

分底世界小。這種說法對於在自然境界中底人及在天地境界中底人是不錯底。在自然境界中底人，只能享受其所感覺底事物。在天地境界中底人所能享受底，則不限於實際底境界。他們所能享受底境界，一個是極小，一個是極大。但道德境界，雖高於功利境界，而在功利境界中底人所能享受底一部分底境界，是否必小於在道德境界中底人所能享受底，似乎是一問題。例如一個天文學家，對於宇宙，有很大底知識。但其研究天文，完全是由於求他自己的名利。如此，則他的境界，仍只是功利境界。雖只是功利境界，但他對於宇宙底知識，比普通行道德底事底人的知識，是大得多了。由此方面看，豈不亦可說，在功利境界中底人所能享受底境界，比道德境界中底人所能享受者大？

於此我們說，普通行道德底事底人，其境界不一定即是道德境界。他行道德底事，可以是由於天資或習慣。如其是如此，則其境界即是自然境界。他行道德底事，亦可以是由於希望得到名利恭敬。如其是如此，則他的境界，即是功利境界。必須對於道德眞有了解底人，根據其了解以行道德，其境界方是道德境界。這種了解，必須是盡心知性底人，始能有底。我們不可因爲，三家村的愚夫愚婦，亦能行道德底事，遂以爲道德境界，是不需要很大底覺解，即可以得到底。愚夫愚婦，雖可以行道德底事，但其境界，則不必是道德境界。

天文學家及物理學家雖亦常說宇宙，但其所謂宇宙，是物質底宇宙，並不是哲學中所謂宇宙。物質底宇宙，雖亦是非常地大，但仍不過是哲學中所謂宇宙的微乎其微底一部分。物質底宇宙，並不是宇宙的大全。所以對於物質底宇宙有了解者，不必即知宇宙的大全，不必即知天。在道德境界中底人，已盡心知性，對於人之所以爲人，而異於別底動物者，已有充分底了解。知性則其所知者，即已不限於實際底世界。所以其所享受底一部分底世界，大於在功利境界中底人所享受底。

境界有久暫。此即是說，一個人的境界，可有變化。上章說，人有道心，亦有人心人欲。『人心惟危，道心惟微。』一個人的覺解，雖有時已到某種程度，因此，他亦可有某種境界。但因人欲的牽扯，他雖有時有此種境界，而不能常住於此種境界。一個人的覺解，使其到某種境界時，本來還需要另一種工夫，以維持此種境

界，以使其常住於此種境界。伊川說：『涵養須用敬，進學在致知。』致知即增進其覺解，用敬即用一種工夫，以維持此增進底覺解所使人得到底境界。關於此點，我們於以下另有專章說明。今只說，平常人大多沒有此種工夫，故往往有時有一種較高底境界，而有時又無此種境界。所以一個人的境界，常有變化。其境界常不變者，只有聖賢與下愚。聖賢對於宇宙人生有很多底覺解；又用一種工夫，使因此而得底境界，常得維持。所以其境界不變。下愚對於宇宙人生，永只有很少底覺解。所以其境界亦不變。孔子說，『回也三月不違仁，其餘日月至焉而已。』此即是說，至少在三月之內，顏回的境界，是不變底。其餘人的境界，則是常變底。

上所說底四種境界，就其高低的層次看，可以說是表示一種發展，一種黑格爾所謂辨證底發展。就覺解的多少說，自然境界，需要覺解最少。在此種境界中底人，不著不察，亦可說是不識不知，其境界似乎是一個渾沌。功利境界需要較多底覺解。道德境界，需要更多底覺解。天地境界，需要最多底覺解。然天地境界，又有似乎渾沌。因為在天地境界中底人，最後自同於大全。我們於上文嘗說大全。但嚴格地說，大全是不可說底，亦是不可思議，不可了解底。（詳見第七章）所以自同於大全者，其覺解是如佛家所謂『無分別智』。因其『無分別』，所以其境界又似乎是混沌。不過此種渾沌，並不是不及了解，而是超過了解。超過了解，不是不了解，而是大了解。我們可以套老子的一句話說：『大了解若不了解』。

再就有我無我說，在自然境界中，人不知有我。他行道德底事，固是由於習慣或衝動。即其為我底行為，亦是出於習慣或衝動。在功利境界中，人有我。在此種境界中，人的一切行為，皆是為我。他為他自己爭權奪利，固是為我，即行道德底事，亦是為我。他行道德底事，不是以其為道德而行之，而是以其為求名求利的工具而行之。在道德境界中，人無我，其行道德，固是因其為道德而行之，即似乎是爭權奪利底事，他亦是為進道德底目的而行之。在天地境界中，人亦無我。不過此無我應稱之為大無我。論語謂：『子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我。』橫渠云：『四者有一焉，則與天地不相似。』象山說：『雖欲自異於天地，不得也。此乃某平日得力。』『與天地相似』，不得『自異於天地』，可以作大無我的註脚。道學家常用『人欲淨盡，天理

流行』八字，以說此境界。人欲卽人心之有私的成分者，有爲我的成分者。

有私是所謂『有我』的一義。上所說無『我』，是就此義說。所謂『有我』的另一義是『有主宰』。『我』是一個行動的主宰，亦是實現價值底行動的主宰。盡心盡性，皆須『我』爲。『宇宙內事，乃己分內事。』由此方面看，則在道德境界及天地境界中底人，不惟不是『無我』，而且是眞正地『有我』。在自然境界中，人不知有『我』。在功利境界中，人知有『我』。知有『我』可以說是『我之自覺』。『我之自覺』並不是一件很容易底事。有許多小孩子，別人稱他爲娃娃，自稱爲娃娃。他知道娃娃，但不知道於說娃娃時，他應當說『我』。在功利境界中，人有『我之自覺』，其行爲是比較有主宰底。但其作主宰底『我』，未必是依照人之性者。所以其作主宰底『我』，未必是『眞我』。在道德境界中底人知性，知性則『見眞吾』。『見眞吾』則可以發展『眞我』。在天地境界中底人知天，知天則知『眞我』在宇宙間底地位，則可以充分發展『眞我』。上文所說，人在道德境界及天地境界中所無之我，並不是人的『眞我』。人的『眞我』，必在道德境界中乃能發展，必在天地境界中，乃能完全發展。上文說，上所說底四種境界，就其高低的層次看，可以說是表示一種發展。此種發展，卽是『我』的發展。『我』自天地間之一物，發展至『與天地參』。

所以在道德境界中及天地境界中底人，纔可以說是眞正地有我。不過這種『有我』，正是上所說底『無我』的成就。人必先『無我』而後可『有我』；必先無『假我』，而後可有『眞我』。我們可以說，在道德境界中底人，『無我』而『有我』。在天地境界中底人，『大無我』而『有大我』。我們可以套老子的一句話說：『夫惟無我耶，故能成其我。』

在上所說的發展中，自然境界及功利境界是海格爾所謂自然的產物。道德境界及天地境界是海格爾所謂精神的創造。自然的產物是人不必努力，而卽可以得到底。精神的創造，則必待人之努力，而後可以有之。就一般人說，人於其是嬰兒時，其境界是自然境界。及至成人時，其境界是功利境界。這兩種境界。是人所必須努力，而自然得到底。此後若不有一種努力，則他終身卽在功利境界中。若有一種努力，『反身而誠』，則可進

至道德境界及天地境界。

此四種境界中，以功利境界與自然境界中間底分別，及其與道德境界中間底分別，最易看出。道德境界與天地境界中間底分別，及自然境界與道德境界及天地境界中間底分別，則不甚容易看出。因爲不知有我，有時似乎是無我或大無我。無我有時亦似乎是大無我。自然境界與天地境界，又都似乎是渾沌。道德境界與天地境界中間底分別，道家看得很清楚。但天地境界與自然境界中間底分別，他們往往看不清楚。自然境界與道德境界中間底分別，儒家看得比較清楚。但道德境界與天地境界中間底分別，他們往往看不清楚。

但此各種境界，確是有底，其間底分別，我們若看清楚以後，亦是很顯然底。例如莊子齊物論說：『若夫乘天之正，御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。』此無己是大無我，到此種地位底人，其境界是天地境界。應帝王說：『泰氏其臥徐徐，其覺于于。一以己爲馬，一以己爲牛。』『于于』，司馬彪說是『無所知貌』。此種人亦可說是無己底，但其無己是不知有己。在此種境界中底人，其境界是自然境界，此兩種境界是絕不相同底。但其不同，道家似未充分注意及之。又例如張橫渠銘其室之兩牖，東曰砭愚，西曰訂頑，即所謂東銘西銘也。此二銘，在橫渠心目中，或似有同等底地位，然西銘所說，是在天地境界中底人的話。此於本書第七章所論可見。東銘說戲言戲動之無益，其所說至高亦不過是在道德境界中底人的話。又如楊椒山就義時所作二詩，其一曰：『浩氣返太虛，丹心照千古。平生未了事，留與後人補。』其二曰：『天王自聖明，制作高千古。平生未報恩，留作忠魂補。』此二詩，在椒山心目中，或亦似有同等地位。但第一首乃就人與宇宙底關係立言，其所說乃在天地境界中底人的話。第二首乃就君臣的關係立言，其所說乃在道德境界中底人的話。又如張巡顏杲卿死於王事，其行爲本是道德行爲，其人所有底境界，大概亦是道德境界。但如文天祥正氣歌所說：『爲張睢陽齒，爲顏常山舌，』則此等行爲的意義又不同。此等行爲，本是道德行爲，但正氣歌以之與『天地有正氣』聯接起來，則是從天地境界的觀點，以看這些道德行爲。如此看，則這些行爲，又不止是道德行爲了。這些分別，以前儒家的人，似未看清楚。

或可問：凡物皆本在宇宙中，皆本是宇宙的一部分。本來如是。凡物皆『雖欲自異於天地不可也』。何以象山獨於此『得力』？何以只有聖人的境界，纔是天地境界？

於此我們說：不僅人本在宇宙之內，本是宇宙的一部分。人亦本在社會之內，本是社會的一部分，皆本來如是，不過人未必覺解之耳。覺解之則可有如上說底道德境界天地境界。不覺解之則雖有此種事實而無此種境界。孟子說：『終身由知而不知其道者衆也』。（盡心上）此道是人人所皆多少遵行者，雖多少遵行之，而不覺解之，則爲衆人。覺解之而又能完全遵行之，則爲聖人，所以聖人並非能於一般人所行底道之外，另有所謂道。若捨此另求，正可以說是『騎驢覓驢』。

所以雖在天地境界中底人，其所作底事，亦是一般人日常所作底事，伊川說：『後人便將性命別作一般事說了。性命孝悌，只是一統底事。就孝悌中，便可盡性至命。至於洒掃應對，與盡性至命，亦是統一底事。無有本末，無有精粗。』『然今時非無孝悌之人，而不能盡性至命者，由之而不知也。』（遺書十八）由之而不知，則一切皆在無明中，所以爲凡。知之則一切皆在明中，所以可爲聖。聖人有最高底覺解，而其所行之事，則即是日常底事。此所謂『極高明而道中庸』。

所以上文所說底各種境界，並不是於日常行事外，獨立存在者。在不同境界中底人，可以作相同的事，雖作相同的事，但相同底事，對於他們的意義，則可以大不相同。此諸不相同底意義，即構成他們的不相同底境界。所以上文說境界，都是就行爲說。在行爲中，人所作底事，可以就是日常底事，離開日常底事，而作另一種與衆不同底事，如參禪打坐等，欲另求一種境界，以爲玩弄者，則必分所謂『內外』『動靜』。他們以日常底事爲外，以一種境界爲內，以作日常底事爲動，以玩弄一種境界爲靜。他們不能超過此種分別，遂重內而輕外，貴靜而賤動，他們的生活，因此即有一種矛盾。此點我們於下文第七五章中另有詳論。

或問：所謂日常底事，各人所作，可不相同，例如一軍人的日常底事是下操或打仗，一個學生的日常底事是上課或讀書。上文所說日常底事，果指何種事？

於此我們說：所謂日常底事，就是各色各樣底日常底事。一個人是社會上的某種人，即作某種人日常所作底事。用戰時常用的話說，各人都站在他自己的『崗位』上，作其所應作底事。任何『崗位』上底事，對於覺解不同底人，都有不同的意義。因此，任何日常底事，都與『盡性至命』是『一統底事』。作任何日常底事，都可以『盡性至命』。

或又問：人專作日常底事，豈非不能有新奇底事，有創作，有發現？

於此我們說所謂作日常底事者，是說，人各站在他自己的『崗位』上作其所應作底事。並不是說，他於作此等事時，只應牢守成規，不可有新奇底創作。無論他的境界是何種境界，他都應該在他自己的『崗位』上，竭其智能，以作他應作底事。既竭其智能，則如果他們的智能，能使他有新奇底創作，又如果他的境界是天地境界，則他的新奇創作，亦與『盡性至命』是『一統底事』。

這一點我們特別提出，因為宋明道學家說到『人倫日用』。似乎眞是說，只是一般人所同樣作底事，如『事父事君』等。至於其餘不是一般人所同樣作的事，如藝術創作等，他們以為均是『玩物喪志』，似乎不能是與『盡性至命』，『一統底事』。這亦是道學家所見的不澈底處。洒掃應對，可以盡性知命，作詩寫字，何不可以盡性至命？照我們上文所說，人於有高一層底覺解時，眞是『舉足修途，都趨寶渚，彈指合掌，咸成佛因。』無覺解則空談盡性至命，亦是玩物喪志，有覺解則作詩寫字，亦可盡性至命。

宋明人的語錄中，有許多討論，亦是不必要底。例如他們討論人於用居敬存誠等工夫外，名物制度，是不是亦要講求。這一類底問題，是不成問題底。如果一個人研究歷史，當然他須研究名物制度。如果一個人研究工程，當然他須研究『修橋補路』的方法。他們如要居敬存誠，應該就在這些研究工作中，居敬存誠。道學家的末流，似乎以為如要居敬存誠，即不能作這些事。他們又蹈佛家之弊，所以有顏李一派的反動。

我們於新理學中說，凡物的存在，都是一動。動息其物即歸無有。人必須行動。人的境界，即在人的行動中。這是本來如此底。上文說：『極高明而道中庸』。中庸並不是平凡庸俗。對於本來如此底，有充分底了

解，是『極高明』。不求離開本來如此底而『索隱行怪』，卽是『道中庸』。

# 第四章 自然

所謂自然境界與所謂自然界不同。自然界是客觀世界中底一種情形。自然境界是人生中底一種境界。莊子馬蹄篇說：『夫至德之世，其行塡塡，其視顚顚。當是時也，山无蹊隧，澤無舟梁。萬物羣生，連屬其鄉。禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊。烏雀之巢，可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎无知，其德不離。同乎无欲，是爲素樸。素樸而民性得矣。』在人類的歷史中，是否果有如此底『至德之世』，我們於此不論。所須注意者，即此段所說：『山無蹊隧，澤無舟梁，』『禽獸成羣，草木遂長』等，是自然界。『其行塡塡，其視顚顚』等是自然境界。有自然境界底人，不一定都是接近自然界底人，不過大多數接近自然界底人，其境界是自然境界。過原始生活底人，多是接近自然界底人，所以大多數過原始生活底人，其境界是自然境界。

我們於上章說，在自然境界中底人，其行爲是順才或順習底。過原始生活底人，其行爲多是如此底。小孩子及愚人，其行爲亦多是如此底。所以小孩子及愚人的境界，亦多是自然境界。因爲過原始生活底人，小孩子及愚人，其境界多是自然境界，所以說自然境界者，多舉他們的境界爲例。道家常說黃帝神農時候的人的情形，常說及赤子，嬰兒，愚人等。於說這幾種人的時候，他們所注意者，並不是這幾種人，而是這幾種人於普通情形下所有底境界。

這幾種人，在他們的生活中，『不識天工，安知帝力。』前一句說，他們雖生活於天地間，而不覺解其是生活於天地間。後一句說，他們雖生活於社會中，而不覺解其是生活於社會中。

這幾種人，在他們的生活中，『不識不知，順帝之則。』我們於第三章中說，『帝之則』可以是天然界的規律，亦可以是社會中人的各種行爲的規律。這些規律，都是一種本然底規律的表現。無論人覺解之或不覺解

之，他本來都多少依照這些規律。此所說底本然規律，前人或名之曰道。道是人所本來卽多少照著行，而且不得不多少照著行者。所以中庸說『道也者，不可須臾離也。可離非道也。』凡人可以照著行，可以不照著行者，一定不是此所說底道。不過人人雖都照著道行，而却非人人對於道都有了解，亦非人人對於行道都有自覺，中庸說：『人莫不飲食也，鮮能知味也。』此正是此所說意思的一個很好底比喻。

有這一種境界底人，上文所引莊子及古詩，說他們是『無知無欲』，『不識不知』。照字面講，這種說法是錯底。因爲一個人若眞是『無知無欲』，『不識不知』，則他卽完全與一般動物無別。事實上上說底幾種人，亦不是完全地『無知無欲』『不識不知』。不過在這種說法中，所謂『無知無欲』，『不識不知』，亦不是可以照字面講底。其所謂『無知無欲』，意思是說『少知寡欲』，其所謂『不識不知』，意思是說『不著不察』。上所說底幾種人，『少知寡欲』，『不著不察』。他們的境界有似乎渾沌。

先秦底道家所謂純樸或素樸，有時是說原始社會中底人的生活，有時是說個人的有似乎渾沌底境界。他們要使人返樸還純，抱素守樸。他們說：『素樸而民性得矣』。他們所謂性，卽我們所謂才。人順其才，道家謂之得其性。

先秦底道家贊美渾沌。莊子在宥篇說：『萬物云云，各復其根。各復其根而不知。渾渾沌沌，終身不離，若彼知之，乃是離之。』應帝王說渾沌的死，對於渾沌的死，頗致惋惜。他們贊美素樸，贊美在原始社會中底人，嬰兒及愚人的生活。用我們的話說，他們贊美自然境界，我們可以問，他們爲甚麼贊美自然境界？

有一個可能底回答是：自然境界是可欲底。自然境界是不是可欲底，我們不必討論。我們所須指出者，凡以自然境界爲可欲者，其所說可欲之點，在自然境界中底人，並不知之。所以凡以此種境界爲可欲者，都不是有此種境界底人，而是有較高境界底人。凡以此種境界爲可欲者，必不是在此種境界中者。因其如亦在此種境界中，他亦不能知此種境界是可欲底。

海格爾所說『爲自』與『爲他』的分別，於此正可適用。如一事物有一種性質，而不自覺其有此種性質，

則此種性質，對於它，雖是『在自底』，而不是『爲自底』，只是『爲他底』。如一事物有一種性質，不但有此種性質，而且自覺其有此種性質，則其有此種性質，是『在自底』而且『爲有底』。自然境界，如其是可欲底，則此可欲是『爲他底』而不是『爲自底』。因爲在自然境界中底人，只是順才或順習而行，他並不自覺他的境界是可欲底。我們常說：『亂世人不如太平犬』。此是亂世人所說底話。如在太平時，不但太平犬不知太平是可欲底。即太平人亦不知太平是可欲底。

或可說：在自然境界中底人，固不知其境界是可欲底，但於此種境界中，他可以有一種樂。莊子在宥篇說：『昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也。昔日桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。』恬愉可以說是一種靜底樂。就社會的情形說，在原始社會中底人，可以有此種樂。就個人的境界說，在自然境界中底人，可以有此種樂。如其有此種樂，則先秦底道家所讚賞者，正是此種樂也。

於此我們說：在自然境界中底人，有一種樂否，我們不論。但我們可以說，在自然境界中底人，如有其樂，其樂決不是以自然境界爲可欲者所想像底那一種樂。以自然境界爲可欲者所想像底那一種樂，在自然境界中底人，不知其是樂。不知其是樂，則對於他即不是樂。用另一套話說，凡以自然境界爲可欲者，其所有底境界，必不是自然境界。他所想像底在自然境界中底人所有底樂，在自然境界中底人，並不能享受。如莊子所謂恬愉之樂，是比有自然境界較高底境界底人所想像底，在自然境界中底人的樂。其實在自然境界中底人，並不知有此種樂。既不知有此種樂，他亦即不能享受此種樂。對於在自然境界中底人說，即有恬愉之樂，此種樂是『爲他底』，而不是『爲自底』。

例如我們在戰時，既憂空襲，又慮前線失利。有些人可以想：狗真快樂。他吃飽睡覺，無識無知，無許多憂慮。他們對狗可以說，如詩人所說：『樂子之無知』。不過他們若真成了狗，則以前他們所想像底那一種樂，馬上即沒有了。詩人說：『樂子之無知』，但是狗並不樂其無知。於其無知中，如得到樂，其樂亦決不是詩人所想像底那一種樂『樂子之無知』。詩人在詩中如此說則可。如有人以爲真是如此，則他即陷入一種思想

上底混亂。有許多人贊美耕織，歌頌漁樵。耕織漁樵，或亦有其樂，但其樂決不是贊美耕織，歌頌漁樵底人，所贊美歌頌底那一種樂。莊子在濠梁上見『儵魚從容』。以爲是魚之樂。惠子說：『子非魚，安知魚之樂？』莊子說：『吾知之濠上也』。莊子以爲他自己既因觀魚之從容而樂於濠梁之上，因可知魚亦必因此從容而樂於濠梁之下。但從容對於魚決不能有如其對於莊子那樣底意義。魚亦或有其樂，但其樂決不是莊子所想像底那一種樂。那一種樂只是旁觀者的樂，對於魚說，是爲他底而不是爲自底。所謂高人逸士，都是這一類底旁觀者。他們大都贊美自然界及自然境界。他們雖多贊美自然界，及自然境界，但他們的境界，却都不是自然境界。

任自然境界中底人，可以說是天眞爛縵。所謂天眞爛縵，是爲他底而不是爲自底，亦只能是爲他底，而不能是爲自底。一個人若自覺他是天眞爛縵，他即不是天眞爛縵。他不能對於他自己的天眞爛縵有覺解。如有此覺解，他即已失去了他的天眞爛縵了。常聽見人說：『我是天眞爛縵底』。這是一句自相矛盾底話，亦必是一句欺人之談。

天眞爛縵是一失不可復得底。自然境界，亦是一失不可復得底。一個老年人可以『反老還童』，但既是『還』童，則童對於他底意義，卽與對於童者，有不同。龔定庵詩說：『百年心事歸平淡，刪盡蛾眉惜誓文。』此所謂『絢爛之極，歸於平淡，』既是『歸於』平淡，則平淡對於他底意義，與對於原來卽是平淡者，卽有不同。此如住過高樓大廈底人，住茅茨土階，吃過山珍海味底人，吃白菜豆腐。其所得底味道，與本來卽住茅舍，咬菜根底人所得到者自有不同。這些不同底意義，使一個已失自然境界底人，不得重回自然境界。莊子應帝王說渾沌的死。死者不可復生。自然境界一失亦不可再得。

或可說：先秦底道家，所以贊美自然境界者，或並不是因爲自然境界是可欲底，而是因爲他們以爲自然境界是人所應該有底。道家以爲：「素樸而民性得矣」。人得其性，卽是盡性。人盡性豈不是應該底。

於此我們說：道家所謂性，是我們所謂才，並不是我們所謂性。若就邏輯上底性說，則人之所以爲人，而人之所以異於禽獸者，在其有覺解。在自然境界中底人，比於在別底境界中底人，固是有較低程度底覺解，然

比於禽獸，還是有覺解底。我們不說禽獸的境界是自然境界，它們大概是說不到有什麼境界。它們只有存在，而存在只是自然界中底事實。我們於第一章說：人應該盡心盡性。充分發展人的知覺靈明，是盡心盡性。充分發展人的知覺靈明，即是增進人的覺解。增進人的覺解，是應該底。不增進人的覺解，是不應該底。自然境界是覺解甚低底境界。因此照人之所以爲人的標準說，自然境界不是人所應該有底。

道家亦以爲理想底人是聖人。他們所謂聖人，亦不是在自然境界中底人，而是在天地境界中底人。不是有最低程度底覺解底人，而是有最高程度底覺解底人。道家反對聖智。其所謂聖智之聖，是有與常識在一層次底知識底人。其所謂聖人，則是有高一層底覺解，及有最高程度底覺解底人。有最高程度底覺解底人，在同天的境界中，其境界有似乎自然境界。道家於此點，或分不清楚，以爲聖人的境界，是人所應該有底，所以自然境界，亦是人所應該有底。如果如此，則說自然境界是人所應該有底，是由於他們的思想上底混亂。這種混亂，若弄清楚以後，他們就亦不如此說。

一部分道家常誤將自然境界與天地境界相混。例如道家所贊美底無知，有些是在自然境界中底人的無知，有些是在天地境界中底人的無知。如莊子知北游篇說：『知謂无爲謂曰：「予欲有問乎若，何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？」三問而无爲謂不答也，非不答，不知答也。』『知以之言也，問乎狂屈。狂屈曰：「唉，予知之，將語若。」中欲言，而忘其所欲言。知不問，反於帝宮，見黃帝而問焉。黃帝曰：「无思无慮始知道，无處无服始安道，无從无道始得道。」知問黃帝曰：「我與若知之，彼與彼不知也。其孰是耶？」黃帝曰：「彼无爲謂眞是也。狂屈似之，我與汝終不近也。知者不言，言者不知。」』此所贊美底無知，實並不是无知，而是對於道底眞知。這是在天地境界底人的無知，而不是混沌底無知。關於此點，我們於第七章中，另有詳說。

道家又常說忘。有忘底人，其境界可以是天地境界，亦可以是自然境界。如莊子大宗師所說『坐忘』，『離肢體，黜聰明，離形棄知，同於大通。』此忘是在天地境界中底人的忘。『魚相忘於江湖，人相忘於道

術。』莊子此段，說『人相忘於道術』，以『魚相忘於江湖』相比，可知其相忘是在自然境界中底人的忘，其忘只是不知。嚴格地說，不知只是不知，並不是忘。忘是有知以後底無知，而不知則只是無知。例如魚相忘於江湖，其相忘更只是無知。

或可說：道家贊美渾沌，是另有理由底。每一種事物的性質，必與其相反者相對照，然後始可爲人所覺解。用海格爾的話說，每一種事物的性質的相反者，卽是其『他』。老子說：『有無相生，難易相成。』『無』是『有』的『他』，『難』是『易』的『他』。必有『無』與『有』相對照，然後『有』可爲人所覺解。必有『難』與『易』相對照，然後『易』可爲人所覺解，不然，則有雖有，而人不知其爲有，事雖易，而人不知其爲易。由此推之，則必有惡與美相對照，然後人可知美是美。必有不善與善相對照，然後人可知善是善。必須有惡與不善，以求人對於美與善底覺解，老子以爲是不值得而且是很危險底。不值得者，蓋旣有惡與不善，人卽已受其害。危險者，蓋恐有惡與不善之後，人遂習於惡與不善，從下流而忘返也。莊子說：『泉涸，魚相煦以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。』所說亦是此意。所以老子以爲，天下有美是好底，天下有善是好底。但天下雖有美，而人須不知其有美。天下雖有善，而人須不知其有善。他反對仁義，批評孝慈。他不是說，人可以不仁不義，不孝不慈。他是說：人應由仁義行，而不知其是行仁義。由孝慈行而不知其是行孝慈。照老子的說法，在原始底社會中，人本來都有這些道德。人雖有這些道德，而對於這些道德，却『不著不察』，卽是素樸。老子教人『抱素守樸』。他說：『聖人治天下，非以明民，將以愚之。』又說：『聖人皆孩之』。老子欲使天下人皆如愚人，孩子，無知無欲。此卽是說，欲使天下人的境界，皆是自然境界。道家所謂返樸還淳，抱素守樸，就社會方面說，是使人安於原始底社會，就個人方面說，是使人安於自然境界。道家所以如此主張，因爲他們以爲，欲使人保持他的天眞，不致於流於惡與不善，這是一種最穩妥底辦法。

海格爾在此點底見解，正與老子相反。照海格爾的說法，宇宙底精神，本來是統一底，調和底。但其本來

底統一調和，是所謂原始底統一調和，是無自覺底。宇宙底精神，必經過分裂，矛盾，而後再得到統一調和。此卽是說，宇宙底精神，必有分裂矛盾，以與其本來底統一調和相對照，然後其統一調和是再得到底統一調和，亦可說是高一層底統一調和。我們現在底世界的分裂矛盾，正是宇宙底精神，求有自覺底統一調和的過程。宇宙底精神，特設爲分裂矛盾，以克服之，戰勝之，以再得到統一調和，蓋不如是則宇宙底精神，對於其自己的統一調和，不自覺知，將終留於此所謂自然境界也。我們不以爲有所謂宇宙底精神，其理由已如第二章所述。但海格爾此所說，若只應用於人事，若我們不以之爲形上學，而只以之爲歷史哲學，則頗可與老子的見解相對照。老子怕惡與不善，以爲人寧可不求對於美與善底覺解，亦不可有惡與不善。海格爾則以爲人寧可與惡與不善奮鬥，亦不應在無覺解的狀態中。與惡與不善奮鬥，是危險底。奮鬥的結果，本爲克服惡與不善者，或反爲其所克服。但樂於冒險是所謂近代精神。海格爾的哲學，是有近代精神底。近代精神是不是人所應當有底，我們於此不論。但就人之所以爲人的標準說，人求盡心盡性，應該充分增進他的覺解，這是我們於上文所已說過底。

海格爾所說，若只應用於人事，其主要底意思，亦與常識相合。現在電影中底故事，以及以前小說中底故事，其結局多爲一大團圓。但於得到大團圓之先，其中底主要人物，必先受盡艱辛困苦。這雖是編故事者所用底一種濫套，但其旣可成爲套，而且是爲大家所習用底『濫套』，則其中必有一點至理，雖然用濫套寫文學作品者，一定不能有名言。人若不受艱辛困苦，而卽得到團圓，則其團圓卽等於海格爾所謂原始底統一調和。有之者，雖有之，而對之無覺解。對之無覺解，則其人雖有團圓，而亦不能享受之。必受盡苦辛而後得到底團圓，有團圓者始能享受之。事實上受艱辛困苦者，未必皆能得到團圓，如故事中底主人所能得到者，但他如欲享受團圓，他必需受艱辛困苦以求之。這是別人所不能給予，而必需他自己求得底。詩說：『自求多福』，福都是需要自己求底。故事當然是給讀者看底。但讀者往往自比於故事中底主人，所以故事中底主人所能享受者，讀者亦約略能享受之。寫故事者欲使讀者享受，所以根據此意只寫故事。海格爾的哲學，亦是以此意爲中

心底。

海格爾是一個樂觀底哲學家。照他的說法，如上所述者，宇宙間有惡與不善，是宇宙底精神求覺解的一種條件。人生中有苦痛，是人享受快樂的一種條件。所以照他的說法，凡以爲惡爲僅只是惡，不善爲僅只是不善，苦痛爲僅只是苦痛者，都是對於宇宙人生只有一種片斷底看法底人所有底覺解。若從全體看，則惡，不善，苦痛等，不僅只是惡，不善，苦痛等。對於美，善，快樂等，惡，不善，苦痛，亦有其積極底功用。從此方面看，即有惡與不善底世界，亦是完全底世界，即有苦痛底人生，亦是美滿底人生。

悲觀底哲學家，如叔本華等，亦可持另一種看法，他可以說，無論如何，人生中總是苦多樂少。例如人於無病的時候，他固然不是受病的苦痛，但亦不覺知健康的可樂。他若從病中恢復健康，他即感覺特別舒服。在這種時候，他固然可覺知健康之可樂，但他亦須經病痛之苦。而且覺知健康之可樂，亦是暫時底，經過短時期後，他又忘記健康的可樂了。他必須時常有病，庶幾可常覺知健康的可樂。此即是說，他必須常有苦痛，然後可得快樂。此亦即是說，即欲享受快樂，人亦須忍受苦痛，未得快樂，先受苦痛。既受苦痛以後，快樂果否能得，又是不可必底。由此方面看，苦痛不是人享受快樂底一種條件，而是加於求快樂底人底一種懲罰。由此方面看，人生是很可悲底。

若專注意於人的快樂苦痛，以看人生，這兩種看法，都可以持之有故，言之成理。大概對於人生持悲觀或樂觀底理論者，都是根據他個人的經驗，以爲推論。個人經驗中底快樂苦痛，大部分是由主觀底成分所決定，這個人說：冒險奮鬬，成固欣然，敗亦可喜，所以我深以冒險奮鬬爲樂。根據這個意思，他可以說出一片理論。那個人說，冒險奮鬬，敗固可悲，成亦無味，所以我深以冒險奮鬬爲苦。根據這個意思，他亦可以說出一片理論。此二種理論雖不同，但是都可以持之有故，言之成理底。對於此兩種理論，我們可以不必有所論定。因爲我們看人生，不是從個人的快樂苦痛方面著眼，而是從人之所以爲人者著眼。人應該實現人之所以爲人者，對於他個人的快樂苦痛，可以說是不相干底。關於此點，我們於下文第五章中，另有詳說。

我們於上文說，過原始生活底人，小孩子，愚人的境界，固多是自然境界，但有自然境界者，不一定都是這幾種底人。在任何種社會中底人，任何年齡底人，任何程度底智力底人，如所謂智力測驗所決定者，其境界都可是自然境界。例如美國的社會，是高度工業化底社會，然其中底人，但隨從法律習慣，照例生活者，亦不在少數。他們照例納稅，照例上工廠，照例領工資，亦可以說是『不識天工，安知帝力。』他們並不是小孩子，亦不盡是智力低底人。他們生活在最近代化底環境中，而其境界還是自然境界。

孔子說：『民可使由之，不可使知之。』孟子說：『由仁義行，非行仁義也。』行仁義當然亦是依照仁義行，不過不僅只是依照仁義行。於依照仁義行的時候，行者不但依照仁義行，而且對於仁義有了解，自覺其是依照仁義行。此是有覺解地依照仁義行。有覺解地依照仁義行謂之行仁義。若雖依照仁義行，而對於仁義並無了解，亦不自覺其是依照仁義行，則雖依照仁義行，而不能說是行仁義，只能說是由仁義行。沒有人，其行為可以完全不合乎仁義。此即是說，凡人的行為，都必多少依照仁義。但有些人依照仁義行，只是順才或順習，所以只是由仁義行，而非行仁義。此所謂『民可使由之，不可使知之。』此亦即是說，一般人對於道，多是由之而不知。就其由之而不知說，其境界亦是自然境界。

即智力最高底人，其境界亦可以是自然境界。在某方面有天才底人，可以『自有仙才自不知』。例如蘇格拉底說，他曾受命於神，命其覺醒希臘人。當其初受命時，他以為神命必有錯誤。如他的愚昧，豈能覺醒希臘人！他於是遍訪當時底聞人，他發現那些聞人的愚昧，比他有過之無不及。他始知他至少有一點比別人聰明，這一點就是，他知道他自己的愚昧。他比別人有自知之明。在有這個發現以前，對於他自己的聰明，他並無自覺。不過他究竟還有機會發現他自己的天才。還有些天才，終身不自覺他有天才。這些人真可以說是『自有仙才自不知』。

一個天才，對於他自己的天才，沒有自覺的時候 他的天才，亦並不是絕無發展，絕無表現。不過其發展表現，都是所謂『行乎其所不得不行，止乎其所不得不止。』例如民間的歌謠，其佳者前人謂為『出於天

籟』。這些歌謠的作者，並不自覺其自己是天才，亦不自覺其作品有藝術底價值，但順其自然，唱出這些歌謠。就這些歌謠的本身說，是『出於天籟』。就這些作者的活動說，是『純乎天機』。『純乎天機』者，言其活動是自發底藝術活動。『出於天籟』者，言其作品是自發底藝術活動的產物。就這些作者的活動說，其活動是自然的產物。就這些作者在此方面的境界說，其境界是自然境界。

我們於上文說：無論何人，其行為必多少合乎道德規律，但他可只是由之而不知。有些人，是所謂『生有天性』底。有許多人的傳說，碑文，墓誌等，說他們『孝友出於天性』，『孝友天成』。對於有些人，這些話固然只是恭維之詞，但亦不能說事實上絕沒有這一類底人。譬如韓非子所謂『自直之箭，自圜之木。』雖為數不多，但亦不能說是絕對沒有底。這種人順其所有底天然傾向而行，自然很合乎某道德規律，或竟超過某道德規律所規定底標準。雖是如此，但其人却未必了解某道德規律的意義，亦不自覺其行為很合乎某道德規律，或竟超過某道德規律。這種行為，我們稱之為自發底合乎道德底行為。這種行為，就其本身說，是自然的產物。就有此等行為者在此方面底境界說，其境界是自然境界。

所謂自然的產物與所謂精神的創造，是海格爾所作底分別。這種分別，我們現在，並用得著。在他的系統中，就一方面說，自然雖亦是宇宙底精神的創造，但就又一方面說，自然與宇宙底精神，是對立底。在我們的系統中，就所謂自然的廣義說，有覺解底精神或心靈，雖亦是自然的產物，但就所謂自然的狹義說，無覺解底自然，與有覺解底精神或心靈，是對立底。我們於上文第一章中，說到人的文化，與蜂蟻的文化的區別。蜂蟻的文化，是無覺解底，本能底，可以說是自然的產物。而人的文化，則是有覺解底，是心靈底，可以說是精神的創造。自然的產物，雖亦自有其價值，但不能以之替代精神的創造的價值。眞山眞水可以是美底 但不能以其美替代山水畫以及山水照像的美。眞山眞水的美是自然底產物。山水畫以及山水照像的美是精神的創造。此二者是不能互相替代底。

道德底行為，及藝術，學問，事功等，各方面的較大底成就，嚴格地說，都是精神的創造。藝術，學問，

事功」等方面的成就，其比較偉大者，都不是專憑作者的天資，所能成功底。作者的境界，雖可以是自然境界，但其活動則不能只是自然的產物。作者但憑其興趣以創作，於創作時，可以不自覺其天才，亦可以不自覺其創作的價值。他可以有許多偉大底創作，但他不自覺其創作是創作，更不自覺其是偉大。由此方面說，他的創作是順才底。就其順才而不覺說，其境界是自然境界。

例如，就文學作品說，水滸傳，紅樓夢，現在大都認為是偉大底文學作品。但以前人都以為不過是茶餘酒後底消遣品。即作者本人，亦自以為不過是偶爾乘興，並非有心著作。所以施耐庵水滸傳敍說：『此傳成之無名，不成無損。心閒試弄，卷舒自恣。』所以他『掖寒薄醉弄柔翰，語不驚人也便休。』杜工部作詩，要『語不驚人死不休』。有意於出語驚人以成名者，其境界是功利境界。隨其興趣，無意於出語驚人者，其境界是自然境界。

以藝術底作品為例說，作者的境界，雖可以是自然境界，但偉大底作品，都不是專憑作者的天資，所能成功底。由此方面說，其藝術底活動，不是自然的產物。專憑天資底藝術活動所能產出底作品，大概都是些較小底作品，如上所說底歌謠等。只有這一類底作品，可以是『出於天籟』。

偉大底作品，雖不是只憑自發底藝術活動所能創造底，但有此種活動者的境界，則可以是自然境界。關於道德底行為，則與此有不同。嚴格地說，只有對於道德價值有覺解底，行道德底事底行為，始是道德行為。因此有道德行為者的境界，必不是自然境界。藝術作品是藝術活動的結果，其結果有藝術價值，但藝術活動的本身，則不必有藝術價值。道德行為的道德價值，則即在其行為本身。其行為本身若不是為道德而行底行為，則其行為只可以是合乎道德底，而不能是道德底。一個人可以憑其興趣，或天然底傾向，而有藝術底活動，但嚴格地說，一個人不能憑其興趣，或天然底傾向，而有道德底行為。此種行為，可以是合乎道德底，而不能是道德底，有此種行為底人，是由道德行，而不是行道德。

康德在此點有與我們相同底見解。他以為真正道德底行為，必是服從理性的命令底行為。若是出於天然底

傾向，而不得不然者，則其行爲雖可以是不錯底，但只可稱之爲合法底行爲，而不能稱之爲道德底行爲。例如一人見孺子將入於井，而有自發底惻隱之心，隨順此感，而去救之。另有一人，則因有仇於孺子之父母，坐視不救。從二人的行爲的外表看，前一人的行爲是不錯底，後一人的行爲是錯底。但就二人的行爲的動機說，後一人的動機固是不道德底，但前一人的動機，亦不是道德底，所以前一人的行爲，雖是不錯底，但只能說是合法底，而不能說是道德底。上文所說自發底合乎道德底行爲，都不是自覺地服從理性的命令底行爲，所以其行爲，雖很合乎某道德規律，但不能說是道德底行爲。用康德的話說，其行爲只是合法底。用我們的話說，其行爲只是合乎道德底。

或可說，這一種說法，似乎是太形式主義底。我們若與道德底行爲，下一定義，以爲必須對於道德價值有覺解，爲道德而行底行爲，方是道德行爲。則自發底合乎道德底行爲，當然不能說是道德行爲，但何必與道德行爲以如此底定義？

於是我們說：如此底定義並不是隨便下底。我們於第一章中說，前人說，虎狼有父子，蜂蟻有君臣。但嚴格地說，這些不能算是道德底行爲。因爲虎狼蜂蟻的這一類底舉動，都是出乎本能，而不是出於心知。它們的這一類底舉動，是無解底，不覺底。本章上文所說自發底合乎道德底行爲，我們不能說它是完全地無解，完全地不覺，但有這種行爲底人，對於其行爲的道德價值，則是無覺解底。其行爲是由於其人所有底自然傾向，與虎狼之父子，蜂蟻之君臣，是一類底。由此方面看，可知我們所與道德行爲底定義，並不是隨便下底。

從另一方面看，自發底合乎道德底行爲，從道德價值的最高標準看，亦是很可批評底。有些人以爲自發底合乎道德底行爲，比由學養得來底道德行爲，更爲可貴，好像有些人，見大理石上底花紋似乎一幅畫，便以爲要比眞正底名畫更爲可貴。若此所謂貴，是『物以稀爲貴』之貴，當然這些東西是可貴底。但道德價值，不是可就這一方面說底。

如不就『以稀爲貴』說，則自發底合乎道德底行爲，若當成一種自然的產物看，雖亦可贊賞，但若從道德

價值的最高標準看，則有可批評之處。猶之乎大理石上底花紋，若當成一種自然的產物看，雖亦可贊賞，但若眞將其作爲藝術品，從藝術的觀點看，則其可批評之處，卽太多了。從道德價值的最高標準看，自發底合乎道德底行爲，易有之失，約有三點。

就第一點說，自發底合乎道德底行爲，往往失於偏至。前人論道德，分別「周全之道」與「偏至之端」。此分別卽是「中道」與「賢者過之」的分別。過者，一行爲超過一道德底標準也。我們於上文說，「生有至性」底人，其行爲可超過某道德規律所規定底標準。此所謂一道德底標準者，卽某道德規律所規定底標準也。道德底標準，是不能超過底，但一道德底標準，則是可以超過底。一般人或以爲，超過一道德底標準底行爲，應是更道德底。但行爲超過一道德底標準者，往往只顧到道德關係的一方面，而顧不到其各方面。就其顧不到各方面說，此種行爲不是「周全之道」。就其只顧一方面說，此種行爲是「偏至之端」。因其不是「周全之道」，所以超過一道德標準底行爲，不是最完全底道德行爲。有些行爲，前人稱之爲「愚忠愚孝」，所謂愚忠愚孝者，卽忠孝的偏至，不合乎「周全之道」者。前人常說，某人「質美而未學」。質美者能有自發底合乎道德底行爲。但因其未學，所以其行爲往往失於偏至。

就第二點說，自發底合乎道德底行爲，往往是出於一時底衝動，因此往往是不常底。前人說：「慷慨捐生易，從容就義難。」慷慨捐生，出於一時底衝動，所謂「把心一橫，將生死置於度外。」愚夫愚婦，自經於溝壑，亦能如此。人於有此等衝動時，若一下卽把事行了，尙無問題。若一下不能卽行，則衝動一過，有別念牽制，恐怕卽不能照他的原來底意思行了。例如自「五四運動」以來，我們看見了許多青年運動。青年自以爲是純潔底。但其純潔是海格爾所謂「第一次底」純潔，是所謂自然的產物，而不是精神的創造。所以有許多青年，一受外面的引誘，遂卽變節。這可見自然的產物，有時是不可靠底。由學養得來底純潔，是可靠底。這是海格爾所謂「第二次底」純潔，這不是自然的產物，這是精神的創造。就上第一點說，自發底合乎道德底行爲往往失之於過。就此第二點說，自發底合乎道德底行爲，又往往失之於不及。在別方面底自發底活動，亦有此

第二點所說底情形。專憑天資以作詩底人，可以作一首好詩，但未必能作第二首。專憑天資以辦事底人，可以把一件事辦得妥當，但未必能辦第二件。專憑天資是不可靠底，其不可靠即因其是不常。

就第三點說，自發底合乎道德底行爲，往往是很簡單底。此所謂簡單，有單調的意思。在藝術方面，亦有如此底情形，自發底藝術活動所有底作品，亦是很簡單底。專憑天資底人所創造底藝術作品，固亦有其妙處。但其妙處是單調底，令人一覽無餘。偉大底藝術作品，其妙處都是多方面底，所以可令人『百讀不厭』，無論若何看，總覺其味無窮。唐詩，宋詞，元曲，其初都是民間的藝術。李杜，蘇辛，關白，諸大家的作品，其形式雖與當初底民間的藝術相同，但其內容則大加豐富。有完全底道德修養底人，其行爲必出乎周全之道，如音樂之八音合奏，如繪畫之五彩相宜。其與自發底合乎道德底行爲的不同，亦正如李杜等的作品，與當初底民間藝術的作品的不同。

例如孟子說：伯夷是聖之淸，柳下惠是聖之和，伊尹是聖之任，孔子是聖之時。時者，應該淸則淸，應該和則和，應該任則任。所以孟子說，孔子是集大成，集大成是『金聲玉振』。伯夷等只憑天資，所以其行爲的好處是單調底。孔子有天資，有學力，所以其行爲的好處，即又不同。普通人以爲有自發底合乎道德底行爲底人是『頭腦簡單』，這是不錯底。但以爲非『頭腦簡單』底人，不能有道德行爲，這是大錯底。

於此我們可知，荀子的學說中所有底眞理，實比宋明以來一般人所知者爲多。荀子以爲人生來本沒有爲善的傾向，這是錯誤底，但其特別注重人爲，（即所謂僞），注重文，注重學，則是不錯底，照上文所說，我們可知世界中頗有許多質美而未學底人。這種人譬如精金美玉，其本身固然亦有其價值，但若不加以人工的琢磨鑄造，它終是自然的產物，而不是精神的創造。我們不能列它於我們的文化範圍之內。所謂人工的琢磨創造，正是荀子所謂學。所謂文化，正是荀子所謂文，所謂禮。

我們於以上所說底意思，亦是道學家所已有底。程子說：『君實之能忠孝誠實，只是天資，學則元不知學。堯夫之坦。夷無思慮紛擾之患，亦只是天資自美爾，非學之功也。』（遺書卷二上）司馬光邵康節是否只

有天資，我們不論。不過程子此所說注重學力，則與我們於以上所說底意思相同。

# 第五章　功利

在功利境界中底人，其行爲都有他們所確切了解底目的。他們於有此種行爲時，亦自覺其有此種行爲。他們的行爲的目的，都是爲利。在普通言語中，利與名並稱。例如說：『求名於朝；求利於市。』『名利雙收』等。我們此所謂利則不是與名並稱者。我們此所謂利，亦包括名。如一個人的行爲，能使他『名利雙收』，他的行爲，固是於他有利。即使他的行爲，照普通所謂利的意義。僅使他有名無利，但照我們所謂利的意義，他的行爲，還是於他有利。照我們所謂利的意義，一個人求增加他的財產，其行爲固是爲利，一個人求增進他的名譽，其行爲亦是爲利。『求利於市』者，所求固是利；『求名於朝』者，所求亦是利。

在功利境界中底人，所求底利，都是他自己的利。普通所謂『求名於朝』者，所求底名，是他自己的名。普通所謂『求利於市』者，所求底利，是他自己的利。因其所求，都是他自己的利，所以在功利境界中底人，都是『爲我』底，都是『自私』底。大多數普通人的行爲，都是爲其自己的利底行爲。大多數普通人的境界都是功利境界。

我們若從人的心理方面著想，以與利以定義，我們可以說：利是可以使人得快樂者。墨經說：『利，所得而喜也。害，所得而惡也。』此正是從人的心理方面著想，以與利以定義。倫理學中底，或心理學中底，快樂論者亦正是從此方面著想，以說人的行爲的目的。他們說：人的行爲的目的，都是求快樂。更確切一點說，都是求他自己的快樂。有些人有許多行爲，以求增加他自己的財產。有些人有許多行爲，以求增進他自己的名譽。有些人有許多行爲，以求發展他自己的事業。這些人的行爲的目的雖不同；但都可以說是：求他自己的快樂。他求增加他自己的財產，內爲他以爲，有很多底財產，是快樂底。他求增進他自己的名譽，因爲他以爲，有很高底名譽，是快樂底。他求發展他自己的事業，因爲他以爲，有很大底事業，是快樂底。所以我們可以

說：這些人雖所求不同，而同於求他自己的快樂。

邊沁以爲，凡人的行爲，無不以求快樂或避痛苦爲目的。邊沁說：『自然使人類爲二最上威權所統治。此二威權即是快樂與苦痛。只此二威權，能指出人應做甚麼，決定人將做甚麼。』（邊沁道德立法原理導言）避苦痛亦可說是求快樂。所以邊沁可以更簡單地說：人的行爲的目的，都是求快樂。亦可以說，自然使人類爲一唯一威權所統治，此唯一威權，即是快樂。

有人說：快樂論者的說法雖似乎很近於常識，但與事實不合。人的主要底行爲，大概都是發於不自覺底衝動。這些行爲，有之者只是爲之而已，並不是因其可以得利或得快樂而始爲之。如人吃飯，只是吃而已，並不是因要避餓的苦痛，或得飽的快樂，而始吃飯。當然，人於餓時，確感覺一種苦痛，人於飽時，確感覺一種快樂，但人吃飯，並不是對於避苦痛，求快樂，先作一番考慮計算而始吃飯。又如人於憤怒時與人打架，他只是打而已，亦不是因爲要避忍氣吞聲的苦痛，或要得揚眉吐氣的快樂，當然忍氣吞聲是一種苦痛，揚眉吐氣是一種快樂。但人於憤怒時打架，並不是對於避苦痛求快樂，先作一番考慮計算而始打架。這是另一派底哲學家的說法。照這另一派底哲學家的說法，快樂論一派底哲學家的說法，是不合乎事實底。

這兩派的說法，若都不用全稱命題的形式，而只用特稱命題的形式，則這兩種說法並不相衝突，而且都合乎事實。有些人的行爲，是以求利或求快樂爲目的，有些人的行爲，是出於衝動。亦可說：一個人的行爲，有些是以求利或快樂爲目的，有些是出於衝動。人吃飯固有只是吃而已者，亦有爲菜好吃而吃者。人打架，固有因一時的憤怒而打架者，亦有經過詳細底考慮而後打架者。我們所要注意底是：一個人的行爲，若是出於衝動，其人的境界，或其人於有此種行爲時所有底境界，是自然境界。一個人的行爲，若是以求利或求快樂爲目的，如其所求是其自己的利或快樂，其人的境界，或其人於有此種行爲時所有底境界，是功利境界。

我們於本章論功利境界。所以在本章中，我們專論人以求他自己的利或快樂爲目的底行爲。我們並不說，所有底人的行爲，或人的所有底行爲，都是這一類底行爲。但有些人的行爲或人的有些行爲，是這一類底行

為，則是不容否認底。

快樂論一派底哲學家以為，不僅事實上人的行為，都是以求快樂為目的，即道德底價值，亦可以快樂解釋之。凡有道德價值底行為，都是可以使人快樂或得快樂底行為。快樂是可欲底，亦是人之所欲。這一派底哲學家，可以借用孟子一句話，說：『可欲之謂善』。善是可欲底，亦是人之所欲。

反對快樂論者，以為一貫底快樂論，有許多困難。就第一點說。快樂論者常說最大底快樂。所謂最大者是就量方面說。但快樂是不可積底，因為快樂不是一種東西，而是一種經驗，經驗是暫時底，當人剛纔有它底時候，它立即成為過去。因此它不可積存。我們昨天得了許多錢，可以積存起來，與今日所得底錢相加，成一更大底數目。但我們昨天所得底快樂，則不能積存起來，與今天所得底快樂相加，而成一更大底快樂。因為昨天的快樂，已成為過去底經驗，所留下者，只是一記憶而已。所以所謂最大底快樂，不是可以積存而致底。所謂最大底快樂，只能是於某一時，於許多快樂中，比較而得者。

但就第二點說，快樂是不可比較底。凡比較必須用一共同底量的標準。例如一物是一斤重，另一物是二斤重。我們說：另一物比較物重。斤是此比較所用底共同底量的標準。但於比較快樂的量時，則沒有共同底標準可用。一個人喝酒，於喝酒得有快樂。一個人下棋，於下棋得有快樂。他們都得有快樂，但於他們兩個人的快樂中，那一個人的快樂是較大底，我們沒有法子可以比較。他們亦沒有法子可以比較。假使他們各依其主觀，而都說，他自己的快樂是較大底。他們的話亦並無衝突。正如一個人說，我怕空襲，另一個人說，我不怕空襲。其所說不同，但完全沒有衝突。這是就兩個人所有底快樂說。就一個人所有底快樂說，其自己的快樂亦是不能比較底。因為人不能同時有兩個快樂。當其有這個快樂時，那一個快樂已成過去。所餘者，只是對於那一個快樂底記憶而已。但對於那一個快樂底記憶，並不是那一個快樂，所以不能以之與這一個快樂相比，而斷其孰大。

就第三點說，有些快樂論者，以為，人所求底快樂，或人所應該求底快樂，不必是最大底快樂，而是最高

底快樂。照這些快樂論者的說法，快樂不但有量底分別，而且有質底分別。有高等底快樂，有低等底快樂，二者不能一概而論。穆勒說：人若對於高等快樂及低等快樂均有經驗，他一定願爲蘇格拉第而死，不願爲一蠢豬而生。爲蘇格拉第而死的快樂與爲一蠢豬而生的快樂，有性質上底不同。但照上文所說底快樂是不能比較底。即令其可以比較，我們還可以問：一個人爲什麼願爲蘇格拉第而死，不願爲一蠢豬而生？他是因爲爲蘇格拉第而死，比爲一蠢豬而生，其快樂是更快樂底？抑是因爲其快樂是更高尙底？如因其是更快樂底，則願爲蘇格拉第而死者，仍是求較大底快樂。爲蘇格拉第而死的快樂，及爲一蠢豬而生的快樂，仍是量的分別，而不是質的分別。如因爲其是更高尙底，則願爲蘇格拉第而死者，是求高尙而不是求快樂。而所謂高尙者，其標準又必另有所在，而不是以快樂的大小決定底。因此主張快樂論者，如其『論』是前後一致，他必須以爲快樂只有量的分別。而沒有質的分別。所謂高等快樂，雖不及所謂低等快樂强大劇烈，但其細膩持久，可以使人覺其是更快樂底。主張快樂論者，其『論』如是前後一致，則必需如此主張，而其如此主張，即將快樂的所謂質的分別歸於量的分別。

就第四點說，嚴格地說，快樂是可遇而不可求底。如以求快樂爲目的而求之，則必不能得到快樂。例如一人寫字，他於寫字時，必須完全注意於寫字。如能『得心應手』，寫出底字，合乎他的期望，他即感到快樂。但他如於寫字時，不注意於寫字，而時時刻刻注意於求得快樂，他即不能寫出如他所期望底字，因而亦不能得到寫字的快樂。即專門求快樂底人，吃酒打牌，於吃酒打牌時，亦必注意於吃酒打牌，而不能注意於求吃酒打牌的快樂。快樂於我們不注意求它的時候，它纔能來。我們若一注意求它，它反而不能來了。

就第五點說，如果有道德價值底行爲，只是可以使人快樂或得快樂底行爲，則我們即不能說，人『應該』有有道德價值底行爲。於上文，我們已指出，快樂論者，如其『論』是前後一致，則只能說，爲蘇格拉第而死，與爲蠢豬而生，其快樂的分別，只是量的分別。如果爲蘇格拉第而死，與爲蠢豬而生的分別，只是快樂的量的不同的分別，則如有人說：我不願意有，如爲蘇格拉第而死那樣大底快樂，我只願有，如爲蠢豬而生那樣

大底快樂，我們不能說，他不應該如此。猶如一個人說：我不願意有，如吃魚翅那樣大底快樂，我只願意有如吃豆腐那樣大底快樂，我們不能說，他不應該如此

關於此諸點，快樂論者亦非不能解答。就第一點說，快樂論者可以說，昨日的快樂雖已過去，今日雖不能有昨日的快樂，但可有對於昨日底快樂底記憶。對於快樂底記憶，亦是快樂底，記憶快樂亦是一快樂。所以昨日的快樂，雖不可積存，但記憶昨日的快樂底快樂，可與今日的快樂相加而成一更大底快樂。此所謂『錦上添花』也。語云：『福無雙至，禍不單行。』不單行底禍，使人有更大底痛苦，如有雙至底福，亦必可使人有更大底快樂。這是常識所都承認底。

就第二點說，快樂論者可以說，人對於快樂，常有所選擇，此可見快樂亦非不可比較。至於比較時不能有客觀底公同底量度標準，亦是我們所承認底。不過這沒有甚麼重要。因爲在這些方面，本只需要個人底主觀底量度標準。一個人若覺得喝酒比寫字快樂，對於他，喝酒就是比寫字快樂。另一個人，若覺得寫字比喝酒快樂，對於他，寫字就是比喝酒快樂。兩個人的快樂，本不必相比。就一個人的快樂說，一個人固不能將一個快樂與另一快樂相比，但可以將記憶中底人快樂與另一快樂人比。你可以說，記憶中底一快樂，並不是原來底那一快樂，你以此比較所得底結果，是不確切底。但這些結果，本人需要確切，只要其本人覺得是如此即可。如一個人覺得他一天喝酒的快樂，比他今天讀書的快樂大，對於他，昨天喝酒底快樂，就是比今天讀書的快樂大。另一個人覺得他今天讀書的快樂，比他昨天喝酒的快樂大，對於他，今天讀書的快樂，就是比昨天喝酒的快樂大。我們不能說，人的感覺，能有錯誤。

就第三點說，快樂論者可以說，我們本不必需要爲快樂有質底分別。這種分別，是我們所不必堅持底。如人願爲蘇格拉第而死，不願爲蠢豬而生，亦可因爲是，爲蘇格拉第而死，比爲蠢豬而生，其快樂是較大底。爲蠢豬而生，爲底是快樂，爲蘇格拉第而死，爲底是更大底快樂，如此說本沒有甚麼不可。

就第四點說，快樂論者可以說，說快樂不可求，實則是個人以求快樂的方法，人只須注意於作他所認爲能

引起快樂底事，不必注意於求快樂，而快樂自至。此是求快樂的方法。不過這也沒有甚麼祕密。事實上，求快樂底人，大都用此種方法。

惟關於第五點，快樂論者，不能有充分底理由，以爲解答。因爲照快樂論者的說法，所謂應該不應該，是對於快樂說底。說一件事情，是應該作底，就是說，這件事情是可以使人快樂，或可以使人得到快樂。說一件事情是不應該作底，就是說，這件事情是可以使人苦痛，或可以使人得苦痛底。說一個人應該求最大底快樂，就是說，最大底快樂是可以使人有最大底快樂底。但如有人說，雖不願求快樂，快樂論者只可以說，這個人以不求快樂爲快樂，但不能說，他應該求快樂，他若說人應該求快樂，此所謂應該，如不是對於快樂說，則是於快樂之外，或快樂之上，另有一更高底行爲標準。如此說，是對快樂論衝突底。如此所謂應該，亦是對於快樂說，則說求快樂是應該底，即是說，求快樂是可以致快樂底。如此說，則有循環論證的錯誤。不過雖是如此，我們還不能說，在道德價值底行爲，與人的行爲，絕不相干。此點我們於下章論之。

於本章中，我們不說，所有底人的行爲，或人的所有底行爲，都是以求他自己的利爲目的底。我們亦不說，人應該求他自己的利。我們只說，大多數底人的行爲，或普通人的大多數行爲，都是以求他自己的利爲目的底。人於有以求他自己的利爲目的底行爲時，其境界是功利境界。

若人在宇宙間，只以對付過日爲滿足，則在功利境界中底人，即可對付而有餘。若世界上所有底人，其境界都不高過功利境界，人類仍可保持其存在，並仍可保持其對於別種生物底優越地位。人類可以是萬物之靈，可以『奪取造化之機』，『役使萬物』，如道教中人所希望者，如近代人所成就者。只須人人各真知其自己的利之所在，則雖人人都爲其自己的利，而亦可以『並育而不相害』，『並行而不相背』。不但如此，而且可以『分工合作』，互相輔助，以組織複雜底社會，以創造光輝底文化。人常是有錯誤底，但其錯誤並不在於他是自私底，不在於他求他自己的利，而在於他往往不知甚麼是他自己的利。

一部分的道家，注意於此點。他們說，『人人不拔一毛，人人不利天下，天下治矣。』此所謂『利天下』，

可以解釋爲：以有天下爲利，或加利於天下。照他們的說法，以有天下爲利，是錯誤底，因爲『鷦鷯巢於深林，不過一枝。鼹鼠飲河，不過滿腹。』明乎此卽可知，一個人『無所用天下爲』。加利於天下，亦是不必要底，而且是有害底。因爲『鳧脛雖短，續之則憂。鶴脛雖長，短之則悲。』『魚處水而生，人處水而死。』萬物都自會自順其才，以求其自己的利，用不著別人越俎代謀。別人越俎代謀，往往是利之適以害之。人人都明白此點，則都『不拔一毛，不利天下，』而天下自治。

從此觀點看，若人人都爲其自己的利，雖似乎其行爲必都是相反底，但相反實可相成。郭象說：『天下莫不相與爲彼我，而彼我皆欲自爲，此東西之相反也。然彼我相與爲脣齒。脣齒者，未嘗相爲，而脣亡則齒寒。故彼之自爲，濟我之功宏矣。斯相反而不可以相無者也。』（莊子秋水注）萬物皆自爲。但一物的自爲，別人可以得其用。一物只是自爲，但自爲的效用，可以是爲他。

在西洋思想史中，有一派底經濟學家，以爲在人的經濟關係中，人人皆求其自己的利，但於其求其自己的利的時候，他已於無形中，幫助了別人。同時亦於無形中，受了別人的幫助。一個資本家開一麵粉工廠，其目的只是爲他自己的利，但同時吃麵粉底人也得了很大底方便。吃麵粉底人買麵粉，其目的只是爲他自己方便，但同時麵粉工廠的主人也賺了很多底錢。吃麵粉底人對於麵粉工廠的主人，麵粉工廠的主人，對於吃麵粉底人，都可以說：『彼之自爲，濟我之功宏矣。』

照這一派底哲學家的說法，自然是妥於安排底。在他的安排中，萬物各自爲，但其自爲於無形中，亦卽是爲他。萬物各爲其私，但各爲私於無形中卽是爲公。此可以說是一種自然底調和。

這一派底哲學家，對於自然，似乎是過於樂觀。所謂自然底調和，事實上是沒有底，卽有亦不能如是底完全。不過，自然的缺陷，人力的安排，可以彌補之。另一派底哲學家以爲，所謂『分工合作』，『相反相成』的調和，是在社會中始有底。在只有人而尙未有社會組織的時候，人都無限制地各爲其私。人人無限制地各爲其私的結果，是普遍底爭奪混亂。在普遍底爭奪混亂中，人是不能生存底。幸而人雖不是生來都有道德，但却

生來都有理智，他們知道在爭奪混亂中，人不能生存。他們知道，人若都無限制底爲其私，其結果，至都不能爲其私。他們遂公同立了一種『社約』，約定大家對於其爲私，都不能超過一個界限。大家又公同制定一種規則，以規定這個界限。大家又公共組織了一種機關，以推行這種規則。墨子荀子以及西洋如霍布士一派底哲學家，對於國家社會，以及法律，道德的起原，都持這一種的說法。上所說底『界限』，即荀子所謂『分』。上所說底規則，即法律以及道德上底規則。上所說底組織，即國家社會。照這一種的說法，國家社會，以及法律道德，都是人生的一種工具。這種工具，對於人都是一種必要底惡。人雖不願有之，但爲維持其生存，人又不能不有之。在社會的組織，人各爲其私，但亦有『分工合作』『相反相成』的調和。不過這種調和，不是人自然有底，而是人力創造底。

上所說前一派底哲學家，以爲人與人間，有自然底調和。人各爲其私，順其自然，不但不互相衝突，而且可以互相成全。後一派底哲學家，則不以爲有此種自然底調和，人各爲其私，順其自然，則不但不能互相成全，而且必至於互相衝突。在這一點，上所說後一派底哲學家的說法，是近於事實底。但他們以爲國家社會的組織，法律道德的規則，只是人生的一種工具，是一種必要底惡，在這一點，他們的說法是錯誤底。國家社會的組織，法律道德的規則，是人依其性以發展所必有底。對於人生，它們是必要底，但不是必要底惡，而是必要底善。

關於此點，我們於下章另有討論。不過就上所說，我們亦可見，無論『分工合作』『相反相成』的調和，是自然底，或是人爲底，這種調和，事實上總是有底。因有此種調和，所以只須各個人各真知其自己的利之所在，他們即可組織複雜底社會，創造光輝底文化。這種人的境界是功利境界。事實上大多數底人，都是功利境界中底人。我們的現在底社會，事實上大部分是這一種人組織底。我們的現在底文化，事實上大部分亦是這一種人創造底。

上所說後一派底哲學家，對於國家社會，法律道德底看法，正是代表在功利境界中底人對於國家社會法律

道德底看法。無論國家社會，法律道德，是因何有底，如何有底，人在國家社會中，合乎法律道德底行爲，事實上總是與行爲者有利底行爲。我們說：在功利境界中底人的行爲，皆以求其自己的利爲目的。這不是說，他的行爲，都是損人利己底。他亦可有損己利人底行爲，但他所以如此作，是因爲這些行爲，往遠處看，亦是對於他有利底。例如西諺說：『誠實是最好底政策』。誠實底人，有時可以吃虧。但往遠處看，誠實底人。終是佔便宜底。他至少可以得一個誠實的名譽，即此亦是一利。

一切利他底行爲，都可以作爲一種利己的方法。古今中外，所有格言諺語，以及我們的新世訓，雖都是『講道德，說仁義』，但大都是以道德仁義作爲一種爲自己求利的方法。老子書中，有許多地方，都把合乎道德底行爲，作爲一種趨利避害的方法。如說：『非以其無私耶，故能成其私』。『夫惟不爭，故天下莫能與之爭』。無私不爭，是合乎道德底行爲，但老子都將其作爲一種爲自己求利的方法。

因此快樂論者，或功利論者，以爲人之所以願有有道德價值底行爲者，正因其可以使有此等行爲者得快樂，或得利。人應該求別人的利，這是一個道德律。但人爲甚麼願遵照此道德律，快樂論者或功利論者說，正因求別人的利，亦正是求自己的利的一個最好底方法。

例如墨子說，人應該兼相愛，交相利。爲甚麼人應該兼相愛，交相利？他的回答是：兼相愛，交相利，可以使社會安寧，這是與人人都有利底，而且兼相愛，交相利底人，上帝賞他，鬼神賞他，國家賞他，別人愛他，所以兼相愛，交相利，對於他自己，更是有利底。又如宗教家亦多教人愛人，說：愛人是爲自己積福，行道德是上天堂的大路。諸如此類，雖說法不同，但都是以求別人的利爲求自己的利的最好底方法。他們雖都是教人利人，但其實都是教人利己。

就中國哲學史說，不但楊朱教人爲我，即墨子亦教人爲我。不過其爲我的方法不同而已。古人但知『楊氏爲我，墨氏兼愛』。尙未爲深知楊墨。不過這不是說，墨子個人，亦必是個爲我底人。我們只是說　若有人信墨子的話，因欲求上帝等的賞，而行兼愛，則此人的兼愛仍是爲我，其境界是功利境界。若墨子個人之爲此

說，若係因其以爲必如此而後可吏人兼愛，其自己行兼愛，若不是爲上帝等的賞，則其行兼愛是爲他，其境界是道德境界。

快樂論者或功利論者的此種說法。若作爲一種處世的教訓看，亦有其用處，但作爲一種道德哲學看，則說不通。如果求別人的利，只是求自己的利的一種方法，假如有人說，我不願求自己的利，因此我亦不求別人的利，我們不能說，他不應該如此。或有人說，我認爲損人利己是求自己的利的最好底方法，因此他專作損人利己底事，我們只能說，他自謀不工，不能說他不應該如此。如此則道德上底應該，即失其普遍底效力。此點我們於上文亦已提出。

快樂論者或功利論者的此種說法，可以說是，對於在功利境界中底人所有底，合乎道德底行爲底解釋。從此方面看，這種說法，亦不能說是沒有事實的根據。在功利境界中底人，有合乎道德底行爲，是將其作爲求其自己的利的方法。但以爲道德行爲不過是如此，則即是對於道德，未有完全底了解。而照此種說法，以作道德底事者，其行爲只是合乎道德底行爲，而不是道德行爲。其境界是功利境界，而不是道德境界。

我們於上文說，反對快樂論者，以爲凡求自己的利底行爲，不能有道德價值，這是不錯底。但他們不能因此而即以爲有道德價值底行爲，與利無干。現在我們說，快樂論者以爲，有道德價值底行爲，與利有密切底關係，這是不錯底。但他們不能因此而即以爲有道德價值底行爲，是有此等行爲者求其自己的利底行爲。我們亦不是說。此等行爲，必不能與有此等行爲者有利，不過此等行爲的道德價值，並不在此。

一個人的學問或事功的大小，與其所常處底境界的高低，並沒有必然地相干底關係。古人說：人有三不朽．立德，立言，立功。立德底人，謂之聖賢。他們有很高底境界，但未必即有很大底學問事功。立言底人，謂之才人，他們有很多底知識，或偉大底創作，但不常有很高底境界。立功底人，謂之英雄。他們有事業上很大底成就，但亦不常有很高底境界。英雄又與所謂奸雄不同。英雄與奸雄的境界，都是功利境界。在功利境界中底人，其行爲可以不是不道德底，可以是合乎道德底，但不能是道德底。其行爲可以不是不道德底，但亦可

是不道德底。其以不道德底行爲，達到其利己底目的，以成其利己底成就者，謂之奸雄。其以不是不道德底行爲，以達到其己利底目的，以成其利己底成就者，謂之英雄。奸雄的行事，損人利己。英雄的行事，利己而不損人，或且有益於人。歷史上底大英雄，其偉大底成就，大部分都是利己而且有益於人底。就其有益於人說，其人其事，都値得後人的崇拜。但就其利己說，其成就不是出於道德底行爲，其人的境界，是功利境界。

才人在學問或藝術方面底成就，總是有益於人底。學道家的偏見，以爲只有有益於所謂『世道人心』底學問或藝術，纔是有益於人底。這種偏見，是錯誤底。無論那一種底學問，只要能成爲一種學問，無論那一種藝術，只要能成爲一種藝術，總是有益於人底。不過才人研究學問，或從事創作的目的，可以只是爲求他自己的利。若其目的是如此，則他的境界是功利境界。

英雄亦作有益於人底事，但只以有益於人底事，與其自己的利相一致者爲限。如其不相一致，則他卽只作於他自己有利底事了。人多好名。有名亦是一人的自己的利。任何有益於人底事，皆可以使人有名。所以任何有益於人底事，皆可以與一人的自己的利相一致。才人英雄尤多好名。好名能使才人努力於研究創作，能使英雄作有益於人底事。昔人說：『三代以上，惟恐好名。三代以下，惟恐不好名』。用我們的話說，道德境界以上底人，惟恐好名。如其好名，則其境界，卽是功利境界。功利境界中底人，惟恐不好名，如其不好名，則未必常作有益於人底事。

然亦有求美名不得，而乃故作有害於人底事，以求爲人所知者。據說，美國有些人故意在街上作些搗亂底事，以求其名見於報紙。桓溫說：『大丈夫不能流芳百世，亦當遺臭萬年』。其心理亦是這一類底心理。在政治軍事方面有天才底人，若求流芳百世，則爲英雄。若求遺臭萬年，則爲奸雄。惟才人則只能流芳，不得遺臭。曹操在政治上的措施，可以遺臭，但他的詩，則只能流芳。英雄與才人，在一方面說，是一類的人，而英雄才人與聖賢，則絕不是一類的人。英雄與才人都是功利境界中底人，而聖賢則是天地境界或道德境界中底人。這並不是說，聖賢不能有如英雄所有底豐功偉烈，不能有如才人所有底巨著高文。聖賢亦可以有如才人英

雄所有的成就，但才人英雄不能有如聖賢所有底境界。

我們必須分別才人英雄的境界與其所有底成就。此二者不可混而爲一。一件文藝中底作品，一件政治上底成就，如其是偉大底，其偉大是各從其所依照底標準判定底，與其作者的境界的高低，不必相干。例如屈原的離騷是偉大底文學作品。我們說它偉大，是就文藝上的標準說。至於屈原所以有此作品，是因爲他要以此流露其忠愛之忱，或是因爲他要以此發洩其牢騷之氣，這與其作品是偉大與否，是不相干底。秦始皇廢封建，立郡縣，是一件政治上底偉大底成就。我們說它偉大，是從事功上底標準說。至於秦始皇所以有此措施，是因爲他要以此爲天下的人民興利除弊，或是因爲他要以此爲他自己的地位，防患未然，這與其成就是偉大與否，是不相干底。從前道學家，似以爲才人英雄的境界既低，則其成就亦必無足觀，這也是他們的一種偏見。

我們又須分別才人英雄所常有底境界，及其於創作發現的俄頃所有底境界。才人於其發現一本然底說底義理，或一藝術作品的本然樣子時，英雄於其發現一事底本然辦法時，於其俄頃，他們都彷彿有見於理世界。此點，我們於新理學第十章中，亦已說過。他們於此『興到神來』的俄頃，常感覺到『前無古人，後無來者』。至如陳子昂詩所說『前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下』。他們於此時，如其有覺解，他們的境界，即是天地境界，如其無覺解，他們的境界，即是自然境界。於此等境界中，他們不能有求自己的利的意思。不過他們的這種境界，只是俄頃底。在此以前，他們求有創作發現爲底是求他們自己的利。在此以後，他們又用他們的創作發現，以求他們自己的利。所以他們所常有底境界，是功利境界。

才人英雄的創作發現，是如此來底。所以其作品事功，無論何時，總是新底，可以說是『亙古常新』。此所謂新者，有鮮的意思。一件偉大底文藝作品，無論何時，總令人百讀不厭。一件偉大底事功，無論何時，令人觀之，皆覺是『虎虎有生氣』。其所以如此，就是因爲其是『亙古常新』。其所以能亙古常新，因爲其作者於創作發現時，是有一種眞至精神，是確有所見。

有些詩人，如陶潛等，其詩所寫底境界，即是天地境界。此等詩人所常有底境界，已不是一般才人所常有

底境界。他們已不止是才人。就才人英雄說，他們所常有底境界，是功利境界。我們常見講學問底人，總好爭某某事是『我』發現底。講事功底人總好爭某某事是『我』所作成底。他們總要『功成自我』。往往學問或事功越大底人，越不能容忍，別人爭他的發現權，或分他的功。他的發現，或者是造電燈的方式，或者是相對論的原理。他的事功，或者是辦一大工廠，或者打一大勝仗。他如於此爭競，以爲必是『我』的，這即可見，他是爲私底。他是爲私底，他的境界，即是功利境界。他這些爭競，即證明他不能超過這種境界。

於上章，我們說，有些天資高底人，雖有很高底天資，而不自覺其有之。所謂『自有仙才自不知』。如其如此，則其境界是自然境界。這種人固亦有之。但天資高底人，大多是過於重視他自己的天資。多以爲他自己的成就，是『前無古人，後無來者』。他過於重視他自己的成就；他過於重視他自己。他不能容忍，別人與他並駕。他不能容忍，別人對於他底批評。所以天資高底人，多流於狂。如其成就，一時不爲別人所承認，或雖承認，而不能如其所希望，他即『歎老嗟卑』，或由狂而變爲瘋。前人亦說，這一類底人，是『質美而未學』。這一類底人的境界，是功利境界。

所以以爲才人英雄既能有偉大底成就，所以其所常有底境界，亦必是很高底，這亦是常人的一種偏見。

才人英雄所常有底境界，雖不是很高底。但他們的成就，可以是偉大底。他們的成就，事實上可以有利於社會，有利於人類。除此之外，他們的爲人行事，亦往往表現一種美的價值，如作爲自然中底一物看，亦往往是可賞玩讚美底。天地間底名山大川，奇花異草，以及鷙鳥猛獸，不但是沒有很高底境界，而且簡直是說不上有境界，但它們都是可賞玩讚美底。才人英雄的爲人行事，往往如奇花異草，鷙鳥猛獸，雖可令人恐懼憤恨，但亦可令人賞玩贊美。例如才人多疏狂不羈，英雄多桀驁倔强。疏狂不羈，桀驁倔强，亦是一種價值，一種美的價值。例如項羽烏江一敗，所過亭長，勸其回王江東，他笑說：『天之亡我，我何渡爲？且籍與江東子弟八千人，渡江而西，今無一人還。縱父老憐而王我，我何面目見之？縱彼不言，籍獨不愧於心乎？』其桀驁倔强，不肯受人憐，使千百世下聞者，亦覺其『虎虎有生氣』。拿破侖爲歐洲近代的大英雄，但其俯首就擒，居

荒島，死牖下，就其一生說，眞如藝術作品中底一個敗筆，比項羽之慷慨自殺，不及遠矣。大凡人的奇特怪異底品格或行爲，就其本身看，都可成爲一種賞玩讚美的對象。卽如世說新語中所說『任誕』，『簡傲』，『汰侈』，諸種行爲，亦大都可使人傳爲『美談』。其所以可成爲『美談』，因此等行爲的本身，表現一種美的價值，可成爲賞玩讚美的對象。

不過才人英雄的爲人行事的此方面，多是『天機玄發』，不自覺其然而然。例如項羽不肯回江東，不過因其不堪『父老憐而王我』，並非有意藉此表示其倔强。由此方面說，才人英雄於有此等行爲時的境界，是自然境界。其可賞玩讚美，亦是『爲他底』，而不是『爲自底』。

因此英雄才人的爲人行事，雖大都可成爲賞玩讚美的對象，但亦大都是不足爲法，不足爲訓底。因爲他們的奇特怪異底行爲，是出於他們的天資。所謂『惟大英雄能本色，是眞名士自風流』。如沒有他們的天資，而妄欲學其奇特怪異底行爲，則如『東施效顰』，不成爲美，反成爲醜。聖賢的爲人行事，『庸德之行，庸言之謹』。所以都是可以爲法，可以爲訓底。英雄才人的爲人行事，譬如奇花異草。聖賢的爲人行事，譬如菽粟布帛。雖是菽粟布帛，而又不僅是菽粟布帛。因爲就其覺解說，他是『極高明而道中庸』底。

聖賢如有英雄的才，他亦可以叱咤風雲。他如有才人的才，他亦可以笑傲風月。但同時他亦是『庸德之行，庸言之謹』。不過因爲他對於宇宙人生，有深底覺解，所以他雖叱咤風雲，笑傲風月，而叱咤風雲，笑傲風月，對於他底意義，與對於英雄才人者不同。他雖『庸德之行，庸言之謹。』而庸德，庸言，對於他底意義，亦與對於平常人者不同。平常人的覺解，不出乎日常生活之外，惟汲汲於『庸德之行，庸言之謹』，以求得利避害。這種人的爲人行事，是平凡底。才人英雄的爲人行事，是不平凡底。聖賢的爲人行事，是似平凡而實不平凡底。

# 第六章　道德

上章所說墨子荀子以及西洋哲學家，如霍布士等的政治社會哲學，以爲人惟在社會中始能生活，所以雖明知社會是壓迫個人，限制個人底，但亦不能不有之。人於『知性』時，他知社會不但不是壓迫限制個人底，而且個人惟在社會中始能完全。個人與社會並不是對立底。以社會與個人爲是對立底者，可以說是不知性。他們的政治社會哲學是錯誤底。其錯誤可從事實及義理兩方面說。

就事實方面說，所謂只有人而沒有社會底世界，在歷史上是沒有底。自有生民以來，人本來都在社會中。不過其社會的範圍，可隨時有大小的不同，其社會的組織，亦可隨時有疏密的差異。在原始底社會中，社會的範圍，固然只限於家族或部落。其範圍比我們的現在底社會小，但若從個人與社會對立的觀點看，則其對於個人底限制，比我們的現在底社會，更有過之。說社會的組織愈進步，則其對於個人底限制愈小。這是眞底。說人的生活愈原始，個人愈不受社會的限制，這是假底。沒有羣底蜂蟻，若何存在，是我們所不能想像底；沒有社會底人，若何存在，亦是我們所不能想像底。

就義理方面說，沒有羣底蜂蟻，及沒有社會底人，亦是我們所不能了解底。蜂蟻的定義，涵蘊其是有羣底動物；人的定義，涵蘊其是社會動物。此即是說，蜂蟻的理涵蘊有羣底動物的理；人的理涵蘊社會動物的理。一個人不能只是單獨底一個人，而必需是社會的一份子。這是人的理中應有之義。

亞力士多德以爲人必須在國家的組織中始能成爲人，猶之乎房子的樑，必須在房子的構造中，始可成爲樑。棹子的腿必須在棹子的構造中，始可成爲腿。如離開了房子或棹子，則所謂樑或腿者，不過是木料而已，不成其爲樑，亦不成其爲腿。亞力士多德說：『人是政治底動物。』此話並不是說，或並不只是說，人生來即有從事於政治活動的傾向。而是說，或並且是說，人必須在政治底組織中，始能有完全底發展。

我們可以說，樑的性涵蘊有房子。棹子腿的性涵蘊有棹子。用道學家的話說，『房子』在樑的『性分』之內，棹子在棹子腿的『性分』之內。

道學家常說，君臣父子是人的性分以內事。如無此等事，則人即不成其為人。孟子說：『無父無君，是禽獸也。』言其不合乎人之所以為人，而異於禽獸者，所以即與禽獸無別。荀子亦說：『禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。』禽獸的父子，禽獸的牝牡，是自然界的事實。而人的父子之親，男女之別，則是文化的產物，是心靈的創造。此類底事是必於社會中始能有底。人必有此類底事，始能合他的性，完成此類底事，始能盡他的性。用我們現在底話說，人的性涵蘊有社會，是社會底是人的性。

我們亦可以說，蜂蟻的性涵蘊有羣。是有羣底是蜂蟻的性。不過人之所以為人，而又異於蜂蟻者，在其有覺解。不但是社會底是人的性，人並且能覺解是社會底是人的性。他有此等覺解而即本之盡力以作其在社會中，應作底事。此等行為即是道德底行為，有此等行為者的境界即是道德境界。

由此方面看，社會並不是與個人對立底，更不是壓迫個人，限制個人底。它是人盡性所必需有底。說至此，我們必須對於上章所說另一派底政治社會哲學，略作批評。一部分道家以為萬物都自為，但於其自為之中，即有為他的效用。人各為其私，但其為私，於無形中即有為公的效用。一部分道家以為，人本來都有自發底道德行為，順其自然，人的行為自然是合乎道德底。無論照那一部分的道家的說法，國家社會的組織，以及法律道德的規則，都是一種不必要底惡。有了這些組織等，人的自由，即受了不必要底限制。人的行為，即受了不必要底束縛。所以法律道德，是一種不必要底規則，國家社會，是一種不必要底組織。簡言之，它們都是一種不必要底惡。

嚴格地說，這一派底哲學家，可以說是，不要國家，而不是不要社會，是不要法律，而不是不要道德。他們的理想底社會，是一種無政府主義底社會。在其中人自然有道德底行為，或有合乎道德底行為。用不着國家的強制，法律的制裁。他們以為這種社會，是理想底社會，這是可說底。但以為原始底社會，即是這種社會，

這是大錯底。這種社會，不是自然的產物，而是精神的創造。所謂自然底調和，事實上是沒有底。

大部分的革命家所持底革命理論，都多少以此類底政治社會哲學爲根據。如盧梭說：『人生來都是自由底。但現在到處都在鎖鏈中。』美法革命時代的革命家大都如此說。中國清末民初革命時代的革命家，亦大都如此說。這些革命家，却要從社會制度中，把個人解放出來。從所謂『吃人底禮教』中，把個人解放出來。

所謂從社會制度中，把個人解放出來者，照字面講，是一句不通底話。其不通正如一個人以爲一條樑受上面屋頂的壓迫，於是把它從房子中『解放』出來，而仍說它是條樑。但是一條樑剛離開了房子，它即只是一根木料，而不是一條樑了。不過所謂要把個人從社會制度中解放出來者，大概不是可以如此照字面講底。其眞正底意思，大概是說：要把個人從某種社會制度中解放出來。這並不是說，不要社會，不要社會制度，而是說：要以一套新底社會制度替代舊底社會制度。

某種社會制度，在某種勢下，本來是使文化可能所必需底。但於某種勢有變時，某種社會制度，不但不是文化可能所必需，而反成了文化進步的阻礙。對於文化的進步說，如某種社會制度，成了阻礙，則對於個人的自由說，某種社會制度，即成了束縛。所謂把人從某種社會制度解放出來者，即解除此種社會制度的束縛，而去其阻礙也。解除此種社會制度的束縛，並不是不要社會制度，而是要另一種社會制度。此種新社會制度，因其合乎新勢，所以不是一種束縛，一種阻礙，而是文化可能所必需。此如在冬天的時候，人必穿棉衣，在其時棉衣是人的生活所必需。但天熱以後，棉衣即成爲一種負担，一種阻礙，人非從其中『解放』出來不可。這些都是由於道家所謂『時』，我們所謂『勢』。離開時勢，我們不能憑空地說，我們應該要那種社會制度。猶之乎離開天氣的溫度，我們不能憑空地說，我們應該穿棉衣或單衣。其憑空地如此說者，其所說都可以說是『戲論』。

是社會底是人的性，所以社會不是壓迫個人，而是人於盡性時所必需。有人以爲，如此說者，似傾向於擁護現有社會制度。更有人以爲，爲此說者，必有這種傾向。這些以爲，都是錯誤底。其錯誤由於他們把社會與

一種社會，混爲一談。照我們的說法，是社會底是人的性，是某種社會底，不是人的性，不過人於盡性時，他不能只有社會，而必需有某社會；某社會不能僅只是社會，而必需是某種社會。所以在義理上說，是某種社會底不是人的性，而在事實上說，人盡性必於某種社會之內。人各於其所屬於底社會之內盡性。其社會不同，其爲某種社會亦不必同，但在其中人都可以盡性。

人與人的社會底關係，謂之人倫。舊說，君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友，謂之五倫。這亦是人倫。不過我們於此所謂人倫，則不必指此。五倫是以家爲本位底社會中底人倫，我們於此所謂人倫，則是指任何種類底社會中底人倫。在任何種類底社會中，人與人必有社會底關係。此種關係，即是其中底人倫。在任何種類底社會中，任何人都必在人倫中佔一地位，此即是說，任何人都必與某些人有某種社會底關係。

人在社會中，必居某種位分。此某種位分，即表示其人與社會底關係，並決定其對於社會所應作底事。譬如構成一房子底牆壁棟樑，各有其與房子底關係，及其對於房子所應有底支持。因其在社會所處底位分不同，人對於社會所應作底事亦不同。其所應作底不同底事，即是其職。此職謂之人職，以別於下章所謂天職。

凡社會的分子，在其社會中，都必有其倫與職。例如在蜂蟻的社會中，此一蜂或蟻，都必有其與別底蜂或蟻的社會底關係，必有其在其社會中底位分，因此有其倫與職。

但蜂蟻雖有其社會，及其在社會中底倫與職，但對之並無覺解。人則不但有其社會，不但於其中有其倫與職，並且可對之有覺解，或有甚深底覺解。對於倫與職有甚深底覺解，即知各種底倫與職，都有其理想底標準。其理想底標準，即是其理。人在實際上所處底倫或所任底職，都應該完全合乎其理。這應該的完全達到，在倫謂之盡倫，在職謂之盡職。是社會底是人的性，倫與職是社會中應有之事，所以盡倫盡職，都是盡性。

盡倫盡職底行爲，是道德底行爲。凡道德底行爲，都必與盡倫或盡職有關。所謂道德者，是隨著人是社會的份子而有底。這並不是說，人可以不是社會的份子。照上文所說，人必需是社會的份子。既必需是社會的份子。則一個人與社會中底別底人，必有某種社會底關係，在社會中，必處某種位分。隨著人是社會的份子而有

底事，總不出乎此二者，所以所謂道德者，亦都必與盡倫或盡職有關。

我們於第三章中說，在功利境界中底人，其行爲是爲利底。在道德境界中底人，其行爲是行義底。爲利者其行爲是求其自己的利。行義者，其行爲遵照『應該』以行，而不顧其行爲所可能引起底對於其自己的利害。義者，宜也。我們不能說，行義底人，必須盡某倫，盡某職。但我們可以說，無論盡某倫，盡某職，都是行義。爲父者，盡其慈是行義。爲子者，盡其孝亦是行義。

行義底行爲是道德底行義。於上兩章中，我們分別合乎道德底行爲，及道德底行爲。道德底行義，不是爲利底行爲。這並不是說，道德底行爲，不能使有此等行爲者自己有利。道德底行爲，事實上亦可使有此種行爲者自己有利。我們並且可以說，在社會中，人若欲爲其自己得永久底利益，他的行爲，是非合乎道德不可。不過以得到自己的利益爲目的底行爲，雖可以是合乎道德底，但並不是道德底行爲。這不過是巧於算賬底人，看出如此行於他最合算，所以他纔如此行。嚴格地說，這些行爲，實與一般底商業行爲，並沒有性質上底不同。所以雖可以是合乎道德底，但不是道德底。有這種行爲者，其境界是功利境界。

例如有兩個軍人，都去衝鋒陷陣。其一衝鋒陷陣，爲底是，想得到上面的獎賞，或同伴的稱譽。其一則以爲，這是盡軍人的職，此外別無所爲。這兩個人的行爲，表面上是相同底，但其裏面則有很大底不同。前一人的行爲，一般人或亦認爲是道德行爲。但一般人亦以爲，後一人的行爲，其道德底價值，比前一人的行爲更高。爲什麼更高？豈不是因爲無所爲而爲底行爲，是更合於道德的理嗎？如無所行而行底行爲，是更合於道德的理，則有所行而行底行爲，簡直是不合於道德的理。所以有所行而行底行爲，雖可以是合乎道德底，但並不是道德底行爲。

行義底人，其行爲不能以求他自己的利爲目的。所謂『無所而行爲』，其意義正是如此。不過行義底行爲，亦並非與利無干。不但並非與利無干，而且與利有密切底關係。在中國道德哲學中，義與利是對相待底。在西洋道德哲學中，道德與快樂，是相對待底。有些哲學家，以爲道德行爲，是可以直接或間接使人快樂或得

利底行爲。此可以說是歸義於利。有些哲學家以爲道德行爲完全與利或快樂無干。此可以說是分義與利。這兩派的說法都有一半是錯誤底，一半是不錯誤底。

快樂論者說，凡有道德價值底行爲，都是可以，直接地或間接地使人快樂底。我們可以問：快樂不能是憑空底快樂，必是某人的或某些人的快樂。上述命題中所說快樂是誰的快樂？是作此等事，或有此等行爲者的快樂？是別人的快樂？此分別不明，即可引起不必要底辯論。一個人如欲爲使其自己快樂而作一件事，其行爲即令合乎道德，但不能有道德價值，此點上文已明。反對快樂論者，不承認此等行爲有道德價值，這是不錯底。但若因此即以爲人的行爲的道德價值，完全與人的快樂無干，這亦是錯誤底。因爲離開了人的快樂，所謂道德價值，亦即空無內容。道德底行爲，亦是求快樂底行爲，不過其所求不是行爲者自己的快樂，而是別人的快樂。他求別人的快樂，只是因爲盡倫盡職，應該如此，非別有所爲，此即所謂無所爲而爲。

就利說，利必有所利。一個人求利，是求誰的利？他所求者，可以是他自己的利，可以是別人的利。求自己的利，是所謂『爲我』，是所謂『利己』。求別人的利，是所謂『利人』，是所謂『利他』。不過此所謂求別人的利，須是爲求別人的利，而求別人的利者。這個限制，需要加上。因爲有許多人以求別人的利爲手段，以求其自己的利。此等行爲，仍是利己，仍是利我，不是利他，不是利人。利己爲我底行爲，不必是不道德底行爲，但不能是道德底行爲。有此等行爲者的境界，是功利境界。利他爲人底行爲，是道德底行爲。有此等行爲者的境界，是道德境界。

嚴格地說，我們雖不能說，禽獸亦求其自己的利，因爲其行動大都是出於本能，出於衝動。但求自己的利，可以說是出於人的動物底傾向。與人之所以爲人者無干，爲實現人之所以爲人者，我們不能說，人應該求自己的利。這上面沒有應該與不應該的問題。但求別人的利，則與人之所以爲人者有干。爲實現人之所以爲人者，我們可以說，人應該求別人的利。我們不能說，人應該求自己的利。雖或有人如此說，但其意思總不止此。例如楊朱篇說：『人人不拔一毛，人人不利天下，天下治矣。』如爲此說者可以爲，人人不拔一毛，人人

不利天下，是應該底，也是因爲如此可以使天下治，所以纔可以說如此是應該底。我們不能說：人應該求自己的利，但我們總可以說，人應該求別人的利。反對快樂論者，以爲，人若求自己的利，則不能說是應該如此；這是不錯底。但以爲，可以說是應該底行爲，必與利無干；這是錯誤底。

又有些人以爲，凡反對快樂論者，必不重視快樂。或以爲，凡重視快樂者，必是快樂論者。或以爲，凡注重義者，必是不注重任何利者，凡注重任何利者，必是不注重義者。這些以爲，都是錯誤底。這些人都有一種思想上底混亂。哈體門在其倫理學中，分別意向所向底好，及意向的好。例如人以酒食享其父母，其行爲是孝。在此等行爲中，酒食是意向所向底好；孝是意向的好。酒食並不是孝，但在此等行爲中，孝藉此可以表現。又如教人以孝，其行爲是忠。在此等行爲中，孝是意向所向底好；忠是意向的好。孝並不是忠，但在此等行爲中，忠藉此可以表現。若如此分別，則求他人的利，其行爲是義。在此等行爲中，他人的利是意向所向底好；義是意向的好。此兩種好，不在一層次之內。以之混爲一談，即上文所謂思想上底混亂。

例如孟子見梁惠王，不准梁惠王言利，只准其言仁義。而其自己却大講其『五畝之宅，樹之以桑』，如何令人民足衣足食的計劃。有人說：這不是講利嗎？孟子何以只許百姓點燈，不許州官放火？孟子亦可以說是講利。不過梁惠王講利，是講如何使其自己得利。他問：『何以利吾國？』其國就是他自己。孟子講利，是講如何使人民得利。其所講底利，是所謂意向所向底好，而不是意向的好，其意向的好是仁義。所以講如何使人民得利，不是講利，而是行仁義。

董仲舒說：『正其義不謀其利，明其道不計其功。』此話雖不是孔子孟子所說，然確可以表示儒家的一種基本精神。這話是就個人行爲的意向的好說。就個人的行爲說，一個人應該只問其行爲的是不是應該，而不計較此行爲所可能引起底，對於他自己底利害。我們須注意，此所說利害，是對於此人自己底利害，而不是對於社會底利害。若一行爲，對於社會有害，則即是不道德底行爲，那能不計較？我們若爲社會辦事，則不能不爲社會計利計功。爲社會辦事而爲社會計利計功，是忠。不爲社會計利計功是不忠，社會的利是此等行爲的意向

所向底好，忠是此等行爲的意向的好。

孔子說：『飯疏食飲水，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』又說，顏回：『居陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也。』有許多人以爲，中國的古聖先賢，讚美貧窮，又以爲，這是中國後來貧弱的一個原因。這些以爲，亦是由於一種思想上底混亂。貧窮沒有什麼可以稱讚。孔子所說，不過是說，一個人雖貧，而亦不可以不道德底方法，求得富貴。顏回所以可稱讚者，並不是他的貧，而是，他雖貧而仍樂他的道。一個人應該犧牲他自己，以求社會的利。如其因此而貧，我們讚美他，是讚美他的犧牲，不是讚美他的貧。『一簞食，一瓢飲，居陋巷，』而仍不作不道德底事，以求富貴；這是應該底。但這並不是說：個個人都應該當叫花子；社會應該是叫花式底社會。就各個人分別說，每個人都應該不怕貧窮，以求一社會的利。個個人都應該不怕貧窮，以求一社會的不貧窮。這種行爲是義。在這種行爲中，一社會的不貧窮，是其意向所向底好。義是其意向的好。

總上文所說，我們可知，儒家所謂義利的分別，是公私的分別。伊川說：『義與利，只是個公與私也。』（遺書卷十七）孟子說：『雞鳴而起，孳孳爲義者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳爲利者，跖之徒也。』爲義者，不是不爲利；不過其所爲底利，是公利不是私利。此所謂公私的分別，亦即是爲我，爲人，的分別。有爲我底行爲，求自己的利者，是求利。有爲人底行爲，求他人的利者，是行義。此點若淸楚，我們可以了解，何以以前底儒家，有時以義與利爲正相反，有時又以爲有密切底關係。墨經說：『義利也。』此定義失於含混。但墨經說：『忠，利君也。』『孝，利親也。』『功，利民也。』此諸定義，則是很可用底。

在宋代，正統底道學家有兩次關於義利底大爭辯。一次是司馬光程伊川等與王安石底爭辯。一次是朱子與陳龍川底爭辯。王安石行新法，司馬光等攻擊他，以爲他是求利。離開當時底政治問題，專就司馬光等以爲王安石是求利說，司馬光等是錯誤底。因爲王安石的新法，所求者是國家人民的利，所以王安石的行爲，是行義不是求利。陳龍川以爲漢祖唐宗與堯舜是一類底人。漢唐的政治，與三代的政治，是一類底政治。其差別是程

度上底差別。朱子以爲漢祖唐宗是英雄，堯舜是聖賢。漢唐的政治，是霸政，是出於人欲底。三代的政治，是王政，是出於天理底。所以其差別是種類上底差別。照我們於此所講底義利之辨，及上章所講英雄聖賢的分別，我們可知朱子是不錯底。

行義底人，於行義時，不但求別人的利，而且對於別人，有一種痛癢相關的情感。此等人即是所謂仁人。伊川說：『公而以人體之謂之仁。』朱子說：『仁之道，只消道一公字，非以公爲仁，須是公而以人體之。伊川自曰：「不可以公爲仁。」世有以公爲心，而慘刻不恤者。須公而有惻隱之心。此功夫都在人字上。』（語類九十五）體，如我們所說『體貼』之體。仁者不但以公爲心，而且對於別人的情感，有一種體貼。義不義之辨，只是公私之分。但仁不仁之辨，則不只是公私之分。仁不但是公，且又須帶有一種對別人痛癢相關的情感。此種情感，可以說是道德行爲中底『人底成分』。所以伊川說：『公而以人體之謂之仁。』朱子說：「功夫都在人字上。」

明道說：『醫言手足麻痹，謂之不仁。此言最善名狀。』手足麻痹者，對於其自己的手足，不覺痛癢，此謂之不仁，所謂麻木不仁是也。一人若只顧其自己，而對於別人的利害，若痛癢不相關者，此人即亦是麻木不仁。爲公底行爲，都以增進別人的利，或減少別人的害，爲其意向所向底好。若有此等行爲者之所以有此等行爲，乃純是其與別人痛癢相關的情感使然，他的境界，即是自然境界。他的此等行爲，雖是合乎道德底，但並不是眞正地道德底。若有此等行爲者，確有見於此等行爲的道德價值，此等行爲的意向的好，爲實現此價值，此意向的好，而有此等行爲，他的行爲，即是道德行爲，他的境界，即是道德境界。他於實現此價值，此意向的好時，他心中若不兼有與別人痛癢相關的情感，而只因爲『應該』如此行，所以如此行，則其行爲，即是義底行爲。若其兼有與別人痛癢相關的情感，則其行爲，即是仁底行爲。仁底行爲有似乎上所說底在自然境界中底人的行爲，但實不同，因其亦是在覺解中實現道德價值的行爲也。在西洋哲學史中，關於在自然境界中底人的合乎道德底行爲，與在道德境界中底人的道德行爲的不同，康德分別甚淸。但康德所說道德行爲，只是義底

行爲，而不是仁底行爲。道德行爲又可分爲義底行爲與仁底行爲二種，康德似尚未見及。

仁底行爲必兼有義底行爲，但義底行爲，則不必兼有仁底行爲。此卽是說，仁兼義，但義則不兼仁。所以道學家常以仁爲人的最大底德。照他們的說法，仁有廣狹兩義。就其狹義說，仁是四德之一，所謂仁義禮智是也。或五常之一，所謂仁義禮智信是也。就其廣義說，則仁兼包四德五常，明道說：『義禮智信皆仁也。』

上文說：所謂公私的分別，亦卽是『爲我』『爲人』的分別。此所謂『爲我』，是『爲私』的意思。就所謂『我』的此義說，在道德境界中底人，可以說是『無我』底。我們於第三章中說，所謂『我』又有『主宰』的意思。就所謂『我』的此義說，則在道德境界中底人，又是『有我』底。

在自然境界中底人，順才或順習而行，其行是不得不然，莫知其然而然。對於我與非我的分別，他沒有覺解，或沒有深底覺解。這並不是說，在自然境界中底人的行爲，都是不自私底。他的行爲亦可以是自私底，不過雖是自私底，而他卻不覺解其是自私底。就此方面說，他是不知有『我』。他的行爲，雖可以是自私底，而卻都不是自主底。他亦可有盡倫盡職底行爲，但其行爲是出於順才或順習。若其行爲是出於順才，則他是爲自然所使。若其行爲是出於順習，則他是爲習慣或習俗所使。宋濟虛畫網巾先生傳謂：畫網巾先生於明亡，以不肯薙髮易服而死。臨死不肯道姓名，曰：『吾笑夫古今之循例而赴義者，故恥不自述也。』『赴義』亦有『循例』者，蓋亦隨波逐流，見別人如何而亦如何。其行爲雖是合乎道德底，但是無覺解底，不自主底，所以亦不是道德底。就此方面說，在自然境界中底人，不但是不知『有我』，而且是『無我』。在功利境界中底人有『我』。其有『我』可就自私，及主宰兩方面說。就自私方面說，在自然境界中底人，雖有自私底行爲，但並不覺解其是自私底。在功利境界中底人，所有底行爲，都是以求其自己的利爲目的底行爲。他的行爲，有確切底目的，其目的都是自私底。就此方面說，他是有『我』底。就主宰方面說，在功利境界中底人，其行爲都有確切底目的，他的行爲，都是所以實現此目的。就此點說，他是有主宰底。他的行爲是自主底。比於在自然境界中底人，他是有『我』底。但他的行爲，都是有所爲底，有所爲則卽爲其所爲所使。古人常說：『名韁利

鎖。』此即是說，名利能予人以束縛，使人不能自主。所以比於在道德境界中底人，在功利境界中底人又是不自主底。所以就主宰說，他又不是眞正有『我』。

在功利境界中底人，覺解有『我』，他可說是有『我之自覺』。在道德境界中底人，亦覺解有『我』，亦有『我之自覺』。不過在功利境界中底人所覺解底『我』，是『我』的較低底一部分。在道德境界中底人所覺解底『我』，是『我』的較高底一部分，此所謂較高較低，是以『人之性』爲標準。『我』之出於『人之性』底一部分，是『我』的較高底一部分。『我』之出於『人所有之性』，如動物之性，生物之性等，底一部分，是『我』的較低底一部分。『我』的較高底一部分，即我們於第三章中所謂『眞我』。出於『眞我』底行爲，是不自私底。就不自私說，在道德境界中底人是無『我』底。但就主宰說，在道德境界中底人，有『眞我』爲行爲的主宰，如道學家所說，『道心爲主，而人心每聽命焉。』他的行爲，都是盡倫盡職底行爲，他知性，所以盡倫盡職以盡性，別無所爲。其行爲是有覺解底，自主底。所以既非盲順天資，亦非盲從習慣或習俗。他盡倫盡職，是無所爲而爲，既不因有所爲而行，亦不因有所爲而止。所以『雖舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加阻。』他是『自作主宰』。就其自作主宰說，他可以說是眞正有『我』。孟子說：『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。』此是眞正有主宰底人，亦可以說是眞正有『我』底人。

上文說：所謂『我』有自私及主宰二義，就所謂『我』的自私之義說，在自然境界中底人，不知有『我』，在功利境界中底人有『我』，在道德境界中底人無『我』，就所謂『我』的主宰之義說，在自然境界中底人無『我』，在功利境界中底人有『我』，在道德境界中底人眞正有『我』。

在道德境界中底人的盡倫盡職底行爲，都必需是出於行爲者的『我』的高一部分的有覺解底選擇。一個人的行爲若不是出於行爲者的有覺解底選擇，則其行爲只是順才或順習而行，其人的境界是自然境界。一個人的出於選擇底行爲，若不是出於行爲者的『我』的高一部分的選擇，則必是出於行爲者的『我』的低一部分的選

擇。如此則其行爲必是有所爲而爲底，其人的境界，是功利境界。在自然境界及功利境界中底人，在表面上看，雖亦可有盡倫盡職底行爲，但其行爲，只是合乎道德底，而不是道德底。一個人的『我』的高一部分所作底選擇，就其人自己說，都是無所爲底，一個人的『我』的高一部分能作無所爲底選擇，即是所謂意志自由。西洋道德哲學中所謂意志自由，即中國道學家所謂自作主宰。

在道德境界中底人，盡倫盡職，『只是成就一個是而已。』於求『成就一個是』時，他可以不顧毀譽，不顧刑賞。但他並不是形如槁木，心如死灰，不知譽與賞是可欲底，毀與刑是不可欲底。他並不是無感覺，無情感。因爲他有感覺，有情感，所以一般人所以爲可欲者，他亦知其爲可欲。例如一般人以美食美衣爲可欲，他亦知美食美衣是可欲底。唯其如此，所以他纔能以一般人所以爲可欲者，作爲意向所向底好，以實現其意向的好，惟其如此，所以他纔能於行義時，有與人痛癢相關的情感，而成爲仁人。因爲他亦是有感覺有情感底，所以他不顧毀譽，不顧刑賞，以求『成就一個是』，纔眞是一個選擇，一個自由底選擇。孟子說：『富與貴是人之所欲也，不以其道得之不處也。』又說：『生，我所欲也，義，我所欲也。二者不可得兼，捨生而取義者也。』一個人如不知富貴之可欲，不知生之可欲，則雖不求富貴，犧牲生命，亦不見得是由於他的意志的自由選擇。

在道德境界中底人，亦有情感，不過其情感之發，亦常是爲公底，普通言語中常說：『公憤』，『義憤』，『私憤』。公憤，義憤，亦是憤，但與私憤有爲公爲私的不同。在道德境界中底人亦有憤，但其憤總是公憤義憤，不是私憤。他亦有憂，亦有樂。但他憂常是爲天下憂；他樂常是爲天下樂。他是『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂』。

在道德境界中底人，盡倫盡職，只是求『成就一個是』。他的盡倫盡職，只是盡倫盡職並不計其行爲所及底對象，是不是値得他如此。例如在舊日社會中，爲忠臣孝子者，只是盡忠盡孝而已，並不計及其君是否値得有以爲之盡忠，或其父是否値得有子爲之盡孝。其君或父値得不値得，是其君其父的事，他自己盡忠盡孝是他自

己的事。忠臣愛其君，孝子愛其親，固亦應該竭其所能，以使其君或父値得有臣爲之盡忠，有子爲之盡孝。但他如雖已竭力而仍不能成功，他還是盡他的忠，盡他的孝。此正如在現在底社會中，一個救民族底人應該只求救他的民族，不應該問他的民族，是不是値得救。一個愛國底人，應該只愛他的國，不應該問他的國是不是値得愛。

詩凱風云：『母氏聖善，我無令人。』韓退之擬文王羑里作拘幽操云：『臣罪當誅兮，天王聖明。』道學家說：『天下無不是底父母。』民初人以爲這些話十足表示舊社會制度下底人的奴性，其實這些話所表示者並不是奴性，而是眞正底自主。在道德境界中底人，所注意者，是盡他的倫，盡他的職。忠臣事君，是盡他的倫，盡他的職。孝子事親，亦是盡他的倫，盡他的職，如事君而不能使其君盡君道，如事親而不能得其親的歡心，忠臣孝子所慮者，是他自己的倫或職有未盡，而不是其君或父對他或有不公。凱風等篇所說，正是忠臣孝子的這種心理。此正如在現在社會中，一個愛國家民族底人，於國家民族危難之時，他所注意者，是他自己如何盡倫盡職，而不是如何指責他的國家民族的弱點，以爲他自己謝責的地步。

不論一個人所有底倫或職是什麼，他都可以盡倫盡職。爲父底盡爲父之道是盡倫；爲子底盡爲子之道亦是盡倫。當大將底，盡其爲將之道，是盡職。當小兵底，盡其爲兵之道，亦是盡職。譬如演戲，一個戲子的藝術的高下，與其所担任底角色，並沒有聯帶的關係，與其所演底某人在歷史中或戲本中底社會地位，更沒有聯帶的關係。楊小樓唱武生，可以唱好戲，梅蘭芳唱青衣，亦可以唱好戲。在長坂坡中，劉備雖是趙雲的主將，但此戲的主角，不是劉備，是趙雲。在此戲中，演趙雲底是主角，演劉備底是配角。盡倫盡職，與一個人的倫或職是什麼，沒有聯帶的關係，亦正如此。

所以人求盡倫盡職，即隨時隨地，於其日常行事中求之。對於在此方面有覺解底人，其日常行事，都有了新意義。因爲一個人平常所作底事，除其確是不道德底事外，皆可與盡倫盡職，有直接底或間接底聯帶關係。因此種關係而作之，其行爲即是道德底行爲。有此等行爲底人的境界，即是道德境界。

盡倫盡職，與一個人於盡倫盡職時所作底事的成敗，亦沒有聯帶關係。盡倫盡職，不能憑空地盡，必於事中盡之。盡倫盡職，必有其所作底事。在作這些事時，其所作底事的成功，是其行爲的意向所向底好。盡倫盡職是其行爲的意向的好。一個行爲的意向的好，能實現與否，與其意向所向底好，能得到與否，沒有聯帶的關係。其意向所向底好，若能得到，其意向的好，固已實現。即其意向所向底好，不能得到，苟有此行爲者，已盡其心，竭其力，則其意向的好，亦已實現。就其意向的好的實現說，得到其意向所向底好，與不得到其意向所向底好，並沒有分別。所以一個人所作底事，以盡倫盡職爲目的者，其事即使失敗，但其行爲的意向的好，依然可以實現。就此方面說，他所作底事，雖可失敗，但其失敗，對於其行爲的意向的好的實現，是沒有聯帶關係底。在歷史中，有許多忠臣義士，對於國事，『知其不可而爲之』。他們明知他們所作底事，毫無成功底希望，但他們仍盡心竭力去作。他們作這些事，只是求『立君臣之義於天地間』。此是其行爲的意向的好。其所作底事，雖不成功，但其意向的好，依然可以實現。

這並不是說，一個人只需有意於盡倫盡職，只需有此意向，不必見於行爲，此意向即有道德底價值。亦不是說，即使其見於行爲，而他可以知難而退，不必竭力去作。這是說，人有某盡倫盡職的意向，因之而有某盡倫盡職的行爲，雖已盡其力之所能，而仍不能得到其意向所向底好，如此，則雖沒有得到其意向所向底好，但其行爲的道德底價值，依然可以完全實現。歷史上底忠臣義士，努力王事，於智窮力竭之時，往往北向再拜，曰：『臣力竭矣。』如其力已竭，而其所作底事，仍未能成功，則其不成功絲毫無損於其行爲的道德底價值。

例如張巡守睢陽，作爲一種軍事行動看，他可以說是澈底底失敗了。不但城破軍覆，而且其自身亦被執見殺，軍事失敗，不能再過於此。但張巡之守睢陽，就守土說，是盡職，就事君說，是盡倫。這是其行爲的意向的好，守睢陽這件事是所以實現其意向的好者。這件事的成功，是其行爲的意向所向底好。他守睢陽以至智窮力竭，即是他已盡職盡倫，其行爲的意向的好，已完全實現。他在道德上底成就，已竟完成。睢陽城能守住固好，即不能守，於他在道德上底成就，亦是沒有妨礙底。

或可問：如果如此，則凡爲社會作事者，皆可以其所作底事的成敗，爲無關輕重，只要結局能以一死了之，卽可爲在道德上有所成就。如此說果行，則恐沒有眞心實力爲社會作事底人了。『曾無一策匡時難，只有一死答君恩』，這種人的行爲，亦算是道德上完全底行爲嗎？

於此我們說：一行爲的意向的好之實現，在於有此行爲者，盡心竭力，以求實現其意向所向底好。如他已盡心竭力，而其行爲的意向所向底好，仍不能實現，其不能實現，因無礙於其意向的好之實現，但如他並未盡心竭力，則其行爲的意向的好，卽本未實現。他所作底事，如失敗，他固有應得之過，卽幸而成功，他的行爲亦無道德底價値。

或可再問：一人作事的成敗，與其才能勝任與否，有聯帶的關係。如一人本無大才，而居高位，任大事，雖亦盡心竭力，而無奈才本有限，以致事仍無成。如以上所說，則不才而居高位，辦大事，底人，於僨事之後，儘可說，「我已盡心竭力了」，事的成敗，是無關重輕底。如上所說，豈不爲此等人開一方便之門？

於此我們說：此等人可責備之處，不在其遇事不盡心竭力，而在其不才而居高位，任大事。他不量自己的才力，而戀居高位，任大事，這就是不道德底行爲。所以他雖遇事盡心竭力，而仍不能免於道德上底責備。

或說：一行的道德價値，與所以實現其意向的好底事的成敗，不能說是沒有聯帶的關係。一行爲如有道德底價値，則所以實現意向的好底事，是有成無敗底。因爲一事對於別事，總有直接或間接底影響。此一事雖敗，然其影響所及於別事者，仍可發生作用。由此方面說，此事是雖敗猶成。此事所以無論成敗，皆能實現一行爲的意向的好者，正因其雖敗猶成也。例如張巡守睢陽，雖是失敗，然論者謂其能牽制尹子奇的兵力，雖力盡而死，而唐得全江淮財用，以濟中興。由全局看，張巡守睢陽，還是成功底。況且他的忠義，對於當時的人心士氣，必有很大底鼓勵。這與唐朝的中興，亦不能說是沒有幫助。

於此，我們說，張巡守睢陽，因能支持相當底時間，對於賊兵，發生了牽制的作用，固亦可說是有助於唐朝的中興。但假使他的運氣更壞，來了更多底賊兵，以致不數日卽智窮力竭而死，守不了睢陽，對於賊兵，不

能發生牽制作用。就軍事方面說，我們不能不說，他是失敗了。但就道德方面說，他還是有完全底成就。他守睢陽，或數月而死，或數日而死，對於他的行爲的道德價值，是不相干底，一件事固可對於別事，發生影響，發生作用，但這是事實問題。它可以發生影響，亦可以不發生影響，可以發生作用，亦可以不發生作用。卽令其必發生影響作用，然其所發生底影響作用，亦可大可小。如有兩事，一人作之，用力相等，但其一所發生底影響作用大，其一所發生底影響作用小，我們卽不能不說，其一是比較地成功大，其一是比較地成功小。但此人作此兩事的行爲，若均有道德底價值，則其道德底價值，可以是相等底。例如張巡守睢陽，如只一月，固亦可對於賊兵，發生一點牽制作用，但其牽制的作用，比守數月者，要小得多了。但張巡如只守一月，卽力盡而死，則其行爲的道德價值，與守數月者，並沒有大小的分別。如說，我們於此論影響作用，應只論其有無，不論其大小。但如我們於上文所說，則張巡守睢陽，卽只數日，對於賊兵，無牽制的作用，其行爲的道德價值，亦並不因之而減低。如說，無論如何，張巡的忠義行爲，可與當時的人心士氣，以很大底鼓勵，所以對於唐朝的中興，有很大底幫助。如此說，則所注意者，不止是張巡的行爲的道德價值，而且是其感動別人的實際底影響。道德底行爲，固可有感動別人的實際影響，但可有而實際上不必有。雖實際上不必有，而其道德底價值，並不因此而有減損。有些道德底行爲，不爲人所知，不爲人所表揚，因之對於所謂『世道人心』，亦沒有實際底影響，然此並不妨礙其道德底價值之爲道德價值。道德價值的實現，正如：『蘭生幽谷，無人自芳，』有人知與否，對於別人有影響與否，與其自芳與否，是沒有聯帶的關係底。

或可問：一人作一事，是否已盡心竭力爲之，別人何以知之？

於此我們說：此惟有其人自己知之。在道德境界中底人，其行爲的價值，本不期待別人評定。其盡心竭力，亦本不求別人知之。論語說：『古之學者爲己，今之學者爲人。』此所謂爲己爲人，與上所謂爲己爲人不同。盡心竭力以作其所應該作底事，不計較別人知之與否；此是此所謂爲己；此所謂爲己底人的境界是道德境界。雖作其所應該作底事，但常恐別人不知之；此是此所謂爲人，此所謂爲人底人的境界是功利境界。朱子語

錄云：『問：南軒謂：「爲己者，無所爲而爲也，」曰：「只是見得天下事皆我所合當爲而爲之，非有所因而爲之。然所謂天下之事，皆我所當爲者，只恁地强性不得，須是學到那田地，經歷磨鍊多後，方信得過。」』又說：『有所爲者，是爲人也。這須見得天下之事，實是己所當爲，非吾性分之外所能有。然後爲之而無爲人之弊耳。』（語類卷十七）『見天下之事，皆我所當爲，非吾性分之外所能有，』乃我們的覺解到一種程度時，所有底了解。有此種了解，然後可有一種境界。此是了解所得者，所以朱子亦說，『只恁地强性不得。』

人於作其所應作底事時，果已盡心竭力與否，只有他自己知之。一個人的行爲的意向的好，果實現到何程度，亦惟有他自己知之。這些別人不知，而只他自己知之者，名之曰『獨』。朱子說：『獨者，人所不知，而己所獨知之地也。』（中庸註）對於『獨』特別注意，即所謂『愼獨』。

一個人只要盡心竭力，去實現其行爲的意向的好，則雖其行爲的意向所向底好，不能實現，亦無礙於其行爲的意向的好的實現。主要者是他必須盡心竭力。未盡心竭力，而告人謂已盡心竭力，固是欺人。未盡心竭力而自以爲已盡心竭力，亦是自欺。於此不欺人不自欺，即是誠意。不自欺比不欺人更難。所以大學特別注重於不自欺。大學說：『所謂誠其意者，毋自欺也。』一行爲的道德價值的有無大小，係於此。朱子說：『誠意是善惡關』，正是就此方面說。

# 第七章 天地

人對於宇宙人生有進一步底覺解時，他又知他不但是社會的份子，而又是宇宙的份子。從一方面看，此進一步底覺解可以說是『究竟無得』，因爲人本來都是宇宙的份子，並且不能不是宇宙的份子。不但人是如此，凡物都是如此。說人本來是社會的份子，或者尙有人持異議。但說人本來都是宇宙的份子，則沒有人能持異議。所以從此方面看，此進一步底覺解可以說是『究竟無得』，但從又一方面看，此進一步底覺解，又不是『究竟無得』。因爲人雖本來都是宇宙的份子，但他完全覺解其是宇宙的份子，却又是極不容易底。人都是宇宙的份子，但却非個個人都完全覺解其是宇宙的份子。

人對於宇宙人生有進一步底覺解時，他可知宇宙間底事物，雖都是個體底，暫時底，而且都多少依照永恆底理。某種事物，必多少依照某理，始可爲某種事物，必完全依照某理，始可爲完全底某種事物。某理涵蘊有某種規律。依照某理者，必依照某種規律。涵蘊某理者，必涵蘊某種規律。在無量底理中，有人之所以爲人之理，其中涵蘊有人所多少必需遵守底規律。人的生活必需多少是規律底。在自然境界中底人，其生活雖亦必多少是規律底，但並不自覺其是規律底，對於人生中底規律，他亦無了解。在功利境界中底人，以爲人生中底規律，（包括道德底規律，）都是人所隨意規定，以爲人的生活的方便者。人生中底規律（包括道德底規律），都可以說是人生的工具。在道德境界中底人，對於人生中底規律，尤其是道德底規律，有較深底了解。他了解這些規律，並不是人生的工具，爲人所隨意規定者，而是都在人的『性分』以內底。遵守這些規律，即所以『盡性』。在天地境界中底人有更進一步底了解；他又了解這些規律，不僅是在人的『性分』以內，而且是在『天理』之中。遵守這些規律，不僅是人道，而且亦是天道。

從一方面看，此進一步底覺解，亦可說是『究竟無得』。因爲宇宙間底事物，如其存在，本來都多少依照

其理，遵循其理所涵蘊底規律。完全如此底事物，固然是絕無僅有，但完全不如此底事物，則簡直是絕對沒有。人的生活，亦都多少是有規律底，都多少遵循道德底規律。完全如此底人，固然亦是很少，但完全不如此底人，亦簡直是絕對沒有。從此方面看，此進一步底覺解，是『究竟無得』。但從又一方面看，此進一步底覺解，又不是『究竟無得』。因人的生活雖本來都是如此，但他完全覺解其是如此，又是極不容易底。人雖都多少遵循人生中底規律，但却非個個人都自覺其是如此。亦非個個人對於這些規律，都有完全底了解。

人有進一步底覺解時，他又知他的生活，以及實際事物的變化，又都是道體中所有底程序。道體是萬變之總名，是我們於新理學中所謂『無頭無尾底大事』。此事所依照底理，是整個底太極，所依據底氣，是整個底無極。（無極無所謂整個，不過姑如此說。）舊說理是體，實現理之實際事物是用。道體即是所謂大用流行，亦稱大化流行。從此方面看，每一事物的變化，都是大用流行或大化流行中底一程序，亦是道體中底一程序。此進一步底覺解亦可說是究竟無得，亦可說不是究竟無得；如上所說。

人有此等進一步底覺解，則可從大全，理及道體的觀點，以看事物。從此等新底觀點以看事物，正如斯賓諾莎所謂從永恆的形式的觀點，以看事物。人能從此種新底觀點以看事物，則一切事物對於他皆有一種新底意義。此種新意義，使人有一種新境界，此種新境界，即我們所謂天地境界。

我們於以上，都是就完全底覺解說。我們說，完全底覺解，是不容易有底。但不完全底覺解，却是比較容易有底。即平常人對於他與宇宙底關係，亦非全無覺解。這些不完全底覺解，表現爲人的宗教底思想。宗教底思想的歷史是很古底。人所信仰底宗教，雖隨時隨地不同，但多數底宗教都以爲有一種超人底力量或主宰，以爲其所崇拜對象。此對象即是所謂神或上帝。超人底力量或主宰的觀念，是人對於宇宙只有模糊底，混亂底知識時，所有底觀念。多數底宗教都以爲，人生中底規律，尤其是道德底規律，都不是人所隨意規定，而是神所規定底。人遵循道德底規律，不僅是社會底事，而且是宗教底事。多數底宗教又都以爲，有所謂天國或天堂，在其中一切事物，都是完全底。天國或天堂，是人對於理世界只有模糊底，混亂底知識時，所有底觀念。多數

底宗教又都有所謂創世之說，以爲神或上帝創造實際底世界。實際底世界是不完全底。但其不完全並非由於神或上帝的技術不高或能力不够，而是在一切可能底世界中，這個實際底世界，是最好底世界。創世的觀念，是人對於道體只有模糊底，混亂底知識時，所有底觀念。

常人的思想，大概都是圖畫式底。嚴格地說，他們是只能想而不能思。他們彷彿覺到，人以外或人以上，社會以外或社會以上，還有點什麼，但對於這個什麼，他們不能有清楚底，正確底知識。用圖畫式底思想，去想這個什麼，他們即想它爲神爲帝，爲天國，爲天堂。在他們的圖畫式底思想中，他們所想像底神帝等所有底性質，大部分是從人所有底性質，類推而來。例如人有知識，許多宗教以爲上帝亦有知識，不過其知是全知。人有能力，許多宗教以爲上帝亦有能力，不過其能是全能。人有意志，許多宗教以爲上帝亦有意志，不過其意志是全善。他們所想像底天堂的情形，亦是從我們的這個世界的情形類推而來。這個世界及其中事物，都是具體底。天堂及其中事物，亦都是具體底。不過這個世界及其中事物，都是不完全底。而天堂及其中事物，則都是完全底。在這個世界中，有苦有樂。在天堂中，則只有樂。天堂是所謂極樂世界。他們所想像底創世的程序，亦是從實際世界中工人製造物品的程序，類推而來。神或上帝，如一工人，實際底世界，如其所製造底製造品。諸如此類，總而言之，所謂上帝者，不過是人的人格的無限底放大。所謂天堂者，不過是這個世界的理想化。這都是人以人的觀點，用圖畫式底思想，以想像那個『甚麼』，所得底結果。

這種宗教底思想，其最高處，亦能使人有一種境界，近乎是此所謂天地境界。例如一人辦一醫院，他的目的，若是要想使他自己得名得利，他的行爲，即是求利底行爲，他的境界即是功利境界。他的目的，若是爲社會服務，他的行爲即是行義底行爲，他的境界，即是道德境界。若有些宗教家，辦醫院，『行善事』，不爲求自己的名利，亦不是專爲社會服務，而是爲神或上帝服務，爲對於神或上帝底盡職。若他的目的眞是如此，而又純是如此，則他的行爲，即是宗教底行爲，他的境界，即近乎此所謂天地境界。我們說他的目的必需眞是如此，而又純是如此，因爲有些人爲神或上帝服務，其目的是想以此爲手段，以求得神或上帝的思想。若其目的

是如此，則他的行爲，又只是求利底行爲，他的境界，又只是功利境界。

人由宗教所得底境界，只是近乎此所謂天地境界。嚴格地說，其境界還是道德境界。因爲在圖畫式底思想中，人所想像底神或上帝，是有人格底。上帝以下，還有許多別底有人格底神，共成一社會。例如耶教以上帝爲父，耶穌爲子，又有許多別底有人格底神，如約翰保羅等，共成一社會。一個耶教的信徒，在圖畫式底思想中，想像有如此底社會，又想像其自己亦是此社會的一份子，而爲其服務。在如此底想像中，其行爲仍是道德行爲，其境界仍是道德境界。不過其所服務底社會，不是實際底社會，而是其想像中底社會而已。

宗教使人信，哲學使人知。上所說宇宙或大全之理及理世界，以及道體等觀念，都是哲學底觀念。人有這些哲學底觀念，他即可以知天。知天然後可以事天，樂天，最後至於同天，此所謂天者，即宇宙或大全之義。

孟子說，有所謂『天民』『天職』『天位』『天爵』等。知天底人，覺解他不僅是社會的一份子，而且是宇宙的一份子。所以知天底人，可以謂之天民。當然任何人都是宇宙的一份子，不過一般人雖是如此而不自覺。所以他們在宇宙間，正如一個社會中底奴隸，而不是其中底自由底人民。只有知天底人，對於他與宇宙底關係，及其對於宇宙底責任，有充分底覺解。所以只有知天底人，纔可以稱爲天民。天民所應作底事，即是天職。他與宇宙間事物底關係，可以謂之天倫。一個人所有底境界，決定他在宇宙間底地位，如道學家所謂賢人地位，聖人地位等。這種地位，即是天爵。孟子說：『有天爵者，有人爵者，仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。』人在宇宙間底地位，謂之天爵，其在社會間底地位，謂之人爵。人的天爵，不隨人的人爵爲轉移。他有何種境界，即有何種地位，有何種地位，即有何種天爵。孟子說：『君子所性，雖大行弗加焉，雖窮居弗損焉，分定故也。』不過人爵雖是人爵，但在天地境界中底人居之，則人爵亦是天位。大行是天位，窮居亦是天位。

天民在社會中居一某位，此位對於他亦即是天位。他於社會中，居一某倫，此倫對於他亦即是天倫。他於居某位某倫時所應作底事，亦即是一般人於居某位某倫時所應作底事。不過他的作爲，對於他都有事天的意

義。所以一般人作其在社會中所應作底事，至多只是盡人職，盡人倫。而天民作其在社會中所應作底事，雖同是那些事，雖亦是盡人職，盡人倫，而却又是盡天職，盡天倫。

盡人職盡人倫底事，是道德底事。但天民行之，這種事對於他又有超道德底意義。張橫渠的西銘，即說明此點。西銘云：『乾稱父，坤稱母，余茲藐焉，乃渾然中處。天地之塞吾其體。天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。』『尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。』『違曰悖德，害仁曰賊，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志』。『富貴富澤，將厚吾之生也。貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。』這篇文章，後人都很推崇。明道說：『西銘某得此意。只是須得他子厚有此筆力。他人無緣做得。孟子以後，未有人及此。得此文字，省多少言語。』（遺書卷二上）不過此篇的好處，究在何處，前人未有確切底說明。照我們的看法，此篇的眞正底好處，在其從事天的觀點，以看道德底事。如此看，則道德底事，又有一種超道德底意義。由此方面說：就儒家說，這篇確是孟子以後底第一篇文章。因爲孟子以後，漢唐儒家底人，未有講到天地境界底。

無論甚麼事物，都是宇宙的一部份。人能從宇宙的觀點看，則其對於任何事物底改善，對於任何事物的救濟，都是對於宇宙底盡職。對於任何事物底了解，都是對於宇宙底了解。從此觀點看，此各種的行爲，都是事天底行爲。西銘所說乾坤的觀念，不必與我們所說宇宙的觀念相合。其說『乾稱父，坤稱母，』亦未完全超過圖畫式底思想。但其從事天的觀點，以看道德底行爲，因此與道德底行爲，以超道德底意義，則與我們於此段所說底意思相合。

『尊高年，慈孤弱』，本只是道德底事。但高年孤弱不僅是社會的高年孤弱，而且是宇宙的高年孤弱。由此觀點看，則尊高年，慈孤弱，又不只是道德底事。一個人將其所有底能力，充分發展，謂之踐形。此可以是求利底事，亦可以是行義底事。如他充分發展他的能力，以求得到個人的溫飽舒適，則此事即是求利底事。如他充分發展他的能力，以求能爲社會服務，則此事即是行義底事。但他所有底能力，亦是宇宙的能力。他充分

發展他的能力，亦卽是充分發展宇宙的能力。他若能由此觀點看，則其充分發展他的能力，又不只是道德底事。窮神知化，本是知識方面底事，事天亦可以說是贊化。贊是贊助，化是天化。大化流行以太極爲目標。極有二義：一是標準之義，一是目標之義。一理是一類事物所依照底標準，亦是一類事物所向以進行底目標。總括衆理，謂之太極，它是實際世界所依照底標準，亦是實際世界所向以進行底目標。它是實際世界的理，亦卽是理世界。就其爲形上底，與形下底世界相對說，則謂之理世界。就其爲形下底世界的標準及目標說，則謂之太極。大化流行，以太極爲目標，事天者贊化，亦以太極爲目標。他可以說是：『可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。』在第二章中，我們說：人可以『與天地參』，但必在天地境界中底人，纔眞正可以說是『與天地參』。在道德境界中底人，盡倫盡職。是所以窮人之理，盡人之性。在天地境界中底人事天贊化，則是所以窮世界之理，盡世界之性。盡倫盡職所求實現者，是人的目標，可以說是人的好。事天贊化所求實現者，是世界的目標，可以說是天的好。神是宇宙的神，化是宇宙的化。宇宙雖有神化，而尚未被了解。故窮神知化，爲能繼宇宙未竟之功。人能從此觀點看，則窮神知化，又不只是知識方面底事。上所說底這些事，如是都成爲事天底事。

能知天者，不但他所行底事對於他另有新意義，卽他所見底事物，對於他亦另有意義。如論語說：『子在川上，曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」』宋儒以爲孔子於水之流行，見道體之流行。中庸引詩：『鳶飛戾天，魚躍於淵。』宋儒以爲於此可見，『化育流行，上下昭著，莫非此理之用。』此說雖未必卽論語中庸之本意，但水之流行，以及鳶飛魚躍，對於知天者，都可另有意義，這是可以說底。

事物的此種意義，詩人亦有言及者。王羲之蘭亭詩云：『仰觀碧天際，俯瞰綠水濱。寥闃無涯觀，寓目理自陳。大矣造化工，萬化莫不均。羣籟雖參差，適我無非新。』陶淵明飲酒詩云：『結廬在人境，而無車馬喧，問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有眞意，欲辨（或作辯）已忘言。』碧天之際，綠水之濱，以及南山飛鳥，卽是一般人所常見者。雖卽是一般人所常見者，但對

於別有所見底詩人，則另有一種意義。故曰：『此中有眞意，欲辨已忘言。』對於一般人說，此種意義是新底。任何事物，如有此種意義，則亦是新底。故曰：『群籟雖參差，適我無非新。』

程明道謂觀雞雛可以觀仁，又喜養魚。張橫浦曰：『明道窗前有茂草覆砌，或勸之芟：曰：「不可。欲常見造物生意。」又置盆池，畜小魚數尾，時時觀之。或問其故，曰：「觀萬物自得意。」草之與魚，人所共見。惟明道見草則知生意，見魚則知自得意。此豈流俗之見，可同日而語？』明道從另一觀點以觀事物，所以事物對於他另有意義。此其所以不同於流俗之見也。

於事物中見此等意義者，有一種樂。有此種樂，謂之樂天。論語曾皙言志一段，朱子註云：『曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。故其行動從容如此。而其言志，則又不過即其所居之位，樂其日用之常，初無舍己爲人之意。而其胸次悠然，直與天地萬物，上下同流，各得其所之妙，隱然自見於言外。視三子（子路，冉有，公西華）之規規於事爲之末者，其氣象不侔矣。故夫子歎息而深許之。』樂天者之樂，正是此種樂。明道說：『周茂叔每令尋孔顏樂處，所樂何事。』又說：『自再見周茂叔後，吟風弄月而歸，有「吾與點也」之意。』此等『吟風弄月』之樂，正是所謂孔顏樂處。

朱子又云：『是他（曾點）見得聖人氣象如此。雖超乎事物之外，而實不離乎事物之中。』上所說三子者，固亦在事物之中，其所以爲『規規於事爲之末者』，朱子集註於此引程子云：『子路只爲不達爲國以禮道理，是以哂之。若達卻便是這氣象也。』『爲國以禮』，是一種治國的方法，亦可以說是一種道德底事。若就其本身看，則亦只是一種治國的方法，一種道德底事而已。但若知其理，則又見其又不只是一種治國的方法，一種道德底事，而又是所謂天理的例證。知其爲天理的例證，則此等事即有新意義。從此等新意義看，此等事即不只是事爲之末。

凡人所作底事，以及所見底事物，若專就其本身看，皆可以說是『事爲之末』。知天事天底人，所作底事，以及所見底事物，仍都是一般人所作底事，所見底事物。但這些事，這些事物，對於他都另有意義。因其

另有意義，所以對於他，都不只是『事爲之末』。中庸說：『君子之道費而隱。』事物是末，是費。事物所依照之理是本是隱。在天地境界中底人，卽至末見至本，卽至費見至隱。所以鳶飛魚躍，『莫非此理之用』，周茂叔『綠滿窗前草不除』，程明道養魚觀雞雛，皆有聖人氣象。此所謂『雖超乎事物之外，而實不離乎事物之中。』

在天地境界中底人的最高底造詣，是，不但覺解其是大全的一部份，而並且自同於大全。如莊子說：『天地者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則死生終始，將如晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎？』得其所一而同焉，卽自同於大全也。一個人自同於大全，則『我』與『非我』的分別，對於他卽不存在。道家說：『與物冥』。冥者，冥『我』與萬物間底分別也。儒家說：『萬物皆備於我。』大全是萬物之全體，『我』自同於大全，故『萬物皆備於我。』此等境界，我們謂之爲同天。此等境界，是在功利境界中底人的事功所不能達，在道德境界中底人的盡倫盡職所不能得底。得到此等境界者，不但是與天地參，而且是與天地一。得到此等境界，是天地境界中底人的最高底造詣。亦可說，人惟得到此等境界，方是眞得到天地境界。知天事天樂天等，不過是得到此等境界的一種預備。

於上文，我們說：事天底人贊化，以太極爲目標。同天底人，則不但以太極爲目標而贊化，而且他已有了太極。天是大全，是萬有之總名。所以太極亦在天中。所以同天者亦有整個底太極。在新理學中，我們說，我們不以朱子的『人人有一太極』之說爲然。但在同天境界中底人，却眞可以說是『人人有一太極』。太極在所有底在同天境界中底人的心中，眞可以說是如『月印萬川』。

或可問：人是宇宙的份子。卽對於宇宙人生有覺解者，亦不過覺解其是宇宙的份子。宇宙的份子，是宇宙的一部分。部分如何能同於全體？

於此我們說：人的肉體，七尺之軀，誠只是宇宙的一部分。人的心，雖亦是宇宙的一部分，但其思之所及，則不限於宇宙的一部分。人的心能作理智底總括，能將所有底有，總括思之。如此思卽有宇宙或大全的觀

念。由如此思而知有大全。既知有大全，又知大全不可思（說詳下）。知有大全，則似乎如在大全之外，只見大全，而不見其中底部分。知大全不可思，則知其自己亦在大全中。知其自己亦在大全中，而又只見大全，不見其中底部分，則可自覺其自同於大全。自同於大全，不是物質上底一種變化，而是精神上底一種境界。所以自同於大全者，其肉體雖只是大全的一部分，其心雖亦只是大全的一部分，但在精神上他可自同於大全。

同人的境界，儒家稱之爲仁。蓋覺解『萬物皆備於我』，則對於萬物，即有一種痛癢相關底情感。程明道說：『學者須先識仁。仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。』『此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言萬物皆備於我。須反身而誠，乃得大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？』在普通人的經驗中，人與己，內與外，我與萬物，是相對待底。此所謂『二物有對』。如『二物有對』，則無論如何『以己合彼』，其間總有隔閡，所以『終未有之』。但仁者『渾然與物同體』，他與萬物，無此等隔閡。在仁者的境界中，人與己，內與外，我與萬物，不復是相對待底。在這種境界中，仁者所見是一個『道』，『此道與物無對，大不足以名之。』與物無對者，即是所謂絕對。

同天的境界，儒家亦稱之爲誠。中庸說：『誠者，天之道也。誠之者，人之道也。』又說：誠是『合內外之道。』天是絕對，既是絕對，即無與之相對者。天當然是同天，所以誠是天之道。人與物間，則有外內人己之界限。有此等界限，而欲取消此等界限，未誠而欲求誠，即所謂『誠之者』。『誠之者』是人之道。所謂人之道者，言其是文化之產物，精神的創造也。

在同天境界中底人，是有知而又是無知底。同天的境界，是最深底覺解所得，但同天的境界，却是不可了解底。佛家的最高境界，是證眞如的境界。照佛家的說法，眞如是非有相，非無相，非非有相，非非無相，是不可思議底。眞如是不可思議底，所以證眞如的境界亦是不可思議底。所謂『言語路絕，心行道斷。』道家的最高境界，是『得道』的境界。『無思無慮始得道。』得道的境界，亦是不可思議底。『證眞如』的境界以及『得道』的境界，都是所謂同天的境界。同天的境界，是不可思議底。但人之得之必由於最深底覺解。人必有

最深底覺解，然後可有最高底境界。

同天的境界，本是所謂神祕主義底。佛家所謂眞如，道家所謂道，照他們的說法，固是不可思議底。卽照我們的說法，我們所謂大全，亦是不可思議底。大全無所不包，眞正是『與物無對』。但思議中底大全，則是思議的對象，不包此思議，而是與此思議相對底。所以思議中底大全，與大全必不相符。此卽是說，對於大全底思議，必是錯誤底思議。所以對於大全，一涉思議，卽成錯誤。莊子齊物論說：『旣已爲一矣，且得有言乎？旣已謂之一矣，且得無言乎，一與言爲二。』郭象注說：『一旣一矣，言又二之。』此所謂一者，是總一切而爲一。一旣總一切，則言說中之一。因其不能總此言說，所以卽不是總一切之一。總一切之一，是不可言說底。此意與我們以上所說相同。

大全是不可思議底。同於大全的境界，亦是不可思議底。佛家的證眞如的境界，道家的得道的境界，照他們的說法，是不可思議底。儒家的最高境界，雖他們未明說，亦是不可思議底。他們說：『渾然與物同體』，『與物無對』，『合內外之道』，則在此種境界中底人，必不可對於『物』有思議。如其有之，則卽是『與物有對』，『以己合彼，終未有之』。有思議必有思議的對象。思議的對象卽是外，有外則非『合內外之道』矣。旁觀底人，如思議此種境界。其所思議底此種境界，必不是此種境界。

不可思議底亦是不可了解底。所謂不可了解者，並不是說其是渾沌混亂，而是說其是不可爲了解的對象。例如大全，是不可思議底，亦是不可了解底。一個了解中的大全，不包此了解。所以此了解中底大全，並不是大全。大全是不可了解底。

但不可思議者，仍須思議以得之，不可了解者，仍須以了解了解之。以思議得之，然後知其是不可思議底。以了解了解之，然後知其是不可了解底。不可思議底。亦是不可言說底。然欲告人，亦必用言說言說之。不過言說以後，須又說其是不可言說底。有許多哲學底著作，皆是對於不可思議者底思議，不可言說者底言說，學者必須經過思議，然後可至不可思議底。經過了解，然後可至不可了解底。不可思議底，不可了解底，

是思議了解的最高底得獲。哲學底神祕主義是思議了解的最後底成就，不是與思議了解對立底。

由思議了解所得者，得之者無自覺。所以天地境界，與自然境界，確乎不同。同天的境界，雖是不可思議了解底，在其中底人，雖不可對於其境界有思議了解，然此種境界是思議了解之所得。所以在天地境界中底人，自覺其是在天地境界中。但在自然境界中底人，必不自覺其是在自然境界中。如其自覺，其境界即不是自然境界。在天地境界中底人，自覺其是在天地境界中。就此方面說，他是有知底。在同天的境界底人不思議大全，而自同於大全。就此方面說，在此種境界中底人，是無知底。

道家於此點，見不甚清，所以常將天地境界與自然境界相混，常將在自然境界中底人，所有底原始底混沌，與在天地境界中底人的渾然與物同體，混為一談。佛家於此點，則所見甚清。佛家說涅槃有四德即『常，樂，我，淨。』在涅槃中底人有樂。此即表示其人有自覺。在涅槃中底人，不但自覺在涅槃中，而且自覺其享受在涅槃中之樂。在天地境界中底人，亦必有自覺。他不但自覺在天地境界中，而且自覺其享受在天地境界中底樂。孟子亦說：『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。』

在天地境界中底人是無『我』底，而又是有『我』底。於第三章中，我們說：所謂『我』有『有私』及『主宰』二義。在天地境界中底人，自同於大全。『體與物冥』。『我』與『非我』的分別，對於他已不存在。就所謂『我』的『有私』之義說，他是無『我』底。但自同於大全者，可以說是『體與物冥』，亦可說是『萬物皆備於「我」』。由此方面說，自同於大全，並不是『我』的完全消滅，而是『我』的無限擴大。在此無限擴大中，『我』即是大全的主宰。孟子說浩然之氣云：『其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。』有浩然之氣者的境界，是同天的境界。『塞於天地之間』，是就有此種境界者的『我』的無限擴大說。『至大至剛』，是就有此種境界者的『我』是大全的主宰說。橫渠西銘說：『天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。』亦是就此二方面說。橫渠又說：聖人『為天地立心，為生民立命』，此是專就有此種境界者的『我』是大全的主宰說。我們於上文說，宗教以上帝為宇宙的主宰，在天地境界中底人則自覺他的『我』即是宇宙的

主宰。如說是宇宙的主宰者，即是上帝，則他的『我』即是上帝。

孟子說：『浩然之氣，至大至剛』，是說在天地境界中底人的有主宰。『居天下之廣居』『富貴不能淫』等，是說在道德境界中底人的有主宰。『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，』不能說是不大。『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』不能說是不剛。不過這只是在道德境界中底人的大與剛，不是至大至剛。易繫辭說：『聖人與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。』孟子說：『上下與天地同流。』莊子說：『游心於無窮。』『與天地精神往來』。『上與造物者游，而下與外死生無終始者爲友。』『乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮。』這是在天地境界中底人的大。易繫辭說：『先天而天弗違。』中庸說：『建諸天地而不悖。質諸鬼神而無疑。』莊子說：『大澤焚而不能熱，河漢冱而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。』這是在天地境界中底人的剛。他的大與剛，與只在人與人底社會關係中有大與剛者不同。所以朱子論孟子所說浩然之氣，亦說：『富貴貧賤威武，不能移屈之類，皆低，不足以語此。』（語類五十二）何以皆低，朱子未明言。但就上文所說，則其是皆低，可以概見。所以在天地境界中底人，總是至大至剛底。就所謂『我』的主宰之義說，至大至剛底人，是有『我』底。

道家常說：『至人無己』，『聖人無我』，而亦常說聖人有『我』。如郭象說：『夫神全形具，而體與物冥者，雖涉萬變，而未始非我。』佛家所說涅槃四德，亦有『常，樂，我，淨』。常樂淨對生死中底無常，苦，染。這是很易了解底。但涅槃是由『二無我』所得到者，應有『無我』一德，以對生死中底『我』。何以涅槃四德中，無『無我』而反有『我』？蓋佛在證眞如底境界中，自同於眞如。自同於眞如，眞如就是他的『法身』。就其是他的『身』說，他是有『我』底。

在天地境界中底人，是『物物而不物於物』底。在第五章中，我們說：英雄才人的爲人行事，如奇花異草，鷙鳥猛獸，是可玩賞，可贊美底。其可玩賞贊美，是如其爲自然中之一物。聖人在其最高底境界中，從宇宙的觀點，以看事物。他自同於大全。所以就其肉體方面說，他雖亦是自然中底一物，但就其覺解說，他已超

過自然，籠罩自然，不是自然中底一物。莊子說：『浮游於道德之鄉』底人，『物物而不物於物』，『物物而不物於物』者，言其可以別物爲物，而別物則不能以其爲物。明道亦說：『事有善有惡。』『蓋物之不齊，物之情也。但當察之，不可自入於惡，流於一物。』

在天地境界中底人，是有爲而無爲底。程明道說：『天地無心而成化，聖人有心而無爲。』又說：『君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。』（定性書）朱子說：『廓然大公，只是順他道理應之。』在天地境界中底人，正是廓然大公，物來順應。』事物之來，他亦應之，這是有爲。他應之是順應，這是無爲。朱子說：『至於聖人，則順理而已，復何爲哉？』（語類卷一）

在天地境界中底人，能順理應事，此所謂理，是關於倫職底理。此所謂事，是關於盡倫盡職底事。順關於倫職底理，爲盡倫或盡職，或爲盡某倫，或盡某職，應該作些什麼事，是不難知道底。陽明說：人人都有良知，良知見善即知其爲善，見惡即知其爲惡。這是『不學而知，不慮而能』底。我們的說法，雖不必與陽明同，但人應該作些什麼事，以盡某倫，或盡某職，並不很難知道，這似乎是不成問題底。知道人應該作些什麼事以盡某倫或盡某職，則即一直作去，不再有別底計較，此即是道學家所謂順應，所謂無爲。

或可問：在同天境界中底人，對於大全不可有思議，則如何可有爲而應付事物？應付事物，只少對之必有思議。

於此我們說：在同天境界中底人，應付事物，其所應付底事物，只是某事物。應付某事物，至少對於某事物，必有思議。但對於某事物有思議，不必對於一切事物有思議。不必對於一切事物有思議，則與某事物外之一切事物，仍是渾然同體。仍是渾然同體，其境界仍是同天的境界。所以在同天境界中底人，雖渾然與物同體，而亦能有爲而應付事物。

爲盡某倫或盡某職，應該作些什麼事，即平常人亦很容易知之。他們雖知之而不能行之。這是因爲他們是『自私』底。就所謂『我』的『自私』之義說，他們是有『我』底。明道定性書又說：『人之患莫過於自私而

用智』。人有時，雖明知某事應該作，但因受『自私』的牽扯，而不能作之。他有時雖明知某事不應該作；但因受『自私』的牽扯而不能不作之。人於此等時，往往要找許多理由以為自己解釋。這找許多理由就叫『用智』。為自己解釋，若向別人說，即是欺人。若向自己說，即是自欺。在天地境界中底人，既自同於大全，當然是無私底。既無私，所以亦不用智：『事物之來，只順他道理應之』。

知盡某倫或盡某職，應該作些甚麼事，即一直作去，不計較對於其自己所可能有底利害，不用智自欺，在道德境界中底人亦是如此。不過在道德境界中底人，於不計較對於其自己底利害，以有道德行為時，他須作一種特別有意底選擇，須有一種努力。我們於上章說，在道德境界中底人，『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』他並不是不知富貴是可欲底，貧賤是可厭底，威武是可畏底。他並不是不知利可以使他自己快樂，害可以使他自己苦痛。他明知其是如此，而他的行為，却『只是成就一個是』，既不為其能使他自己得利而如此，亦不因其能使他自己受害而不如此。生亦所欲，義亦所欲，如二者不可得兼，則捨生而取義。這種取捨之間，有一種特別有意底選擇，有一種努力。但在天地境界中底人，行道德底事，則無需乎此。於上文，我們說：在天地境界中底人，至大至剛。他有最深底覺解，以『遊心於無窮。』從『無窮』的觀點以看事物，則『人間世』中底利害，都是渺小無足道。在他的眼界中，『死生無變於己，而況利害之端乎？』利害不足以介其意，並不是由於他是冥頑不靈，而是由於他的覺解深，眼界大。對於有這一種境界底人，真是如莊子所說：『无莊失其美，據梁失其力，黃帝失其知。』他固然亦是『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。』但他如此並不是出於一種特別有意底選擇，亦不需要一種努力。

在這一點，在天地境界中底人，又有似於在自然境界中底人。在自然境界中底人，亦可以不待努力而自然不慕富貴，不畏威武。不過他不慕富貴，不畏威武，可以是由於他的頭腦簡單，如所謂『初生之犢不畏虎』者。在天地境界中底人不慕富貴，不畏威武，則是由於他的覺解深，眼界大。程明道說：『泰山為高矣。然泰山之上亦不屬泰山。雖堯舜事業，亦只如太虛中一點浮雲過目。』對於有這種眼界底人，富貴威武，自然亦如

卓芥浮雲。至人『疾雷破山風振海而不能驚。』此不驚與『初生之犢不畏虎』之不畏不同。『初生之犢不畏虎』，是由於它不知虎之可畏。至人之不驚，是由於他能『死生無變於己，而況利害之論乎？』

在天地境界中底人的道德行爲，不是由一種特別有意底選擇，所以行之亦不待努力。論語『如有所立卓爾。』程子說這是『大段著力不得。』朱子云：『所以著力不得，像聖人不勉而中，不思而得了。賢者若著力，要不勉不思，便是思勉了。此所以說，大段著力不得。今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉。今日思之，明日思之，思而至於不思。正如寫字一般。會寫底固是會，初寫底須學他寫。今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得。』聖人是在天地境界中底人，其道德行爲不是出於特別有意底選擇，此所謂不思而得，亦不待努力，此所謂不勉而中。說聖人不勉而中，不思而得，這是不錯底。但如所謂賢人是指在道德境界中底人，則說賢人與聖人的不同，在於生熟的不同，則是大錯底。賢人思而後得，勉而後中。聖人不思而得，不勉而中。這是由於他們的覺解的深淺不同，而不是由於他們的練習的生熟不同。出於習慣底行爲，可有練習的生熟不同。但在道德境界及天地境界中底人的道德行爲，都不是出於習慣。出於習慣底行爲，只可以是合乎道德底行爲。有此等行爲者的境界，亦只是自然境界。

在天地境界中底人，有最深底覺解，有最大底眼界，所以不以利害介意，但他却又非不知一般人都是求利避害底。他求『萬物各得其所』，所以他雖不以利害爲利害，而却亦爲一般人興利除害。譬如，對於一個小孩子，一塊糖是一個很大底引誘。於不應該吃一塊糖時，他需作一種特別有意底選擇，需要一種努力，然後他纔能不吃。但成人於不應該吃一塊糖時，眞可以棄如敝屣，並不需作一種特別有意底選擇，並不需要一種努力。但他仍非不知，一塊糖可以使一個小孩子有很大底快樂。所以他能吃一塊糖與否，對於他雖是無關重輕，但他知如與他自己的小孩一塊糖，其行爲可以是慈。他如亦與別人的小孩一塊糖，『幼吾幼以及人之幼』，其行爲可以是義，可以是仁。如他的行爲是行義行仁，他的行爲是道德行爲，他的境界是道德境界。如『幼吾幼以及人之幼』對於他底意義，是如西銘所說：『慈孤弱所以幼其幼』，則他的道德行爲，又有超道德底意義，又是

贊化，他的境界是天地境界。

以上所說底意思，如用另一套話說之，我們可以說：在道德境界中底人，其高一部分底『我』，須常統制其低一部分底『我』。所謂『道心爲主，而人心每聽命焉』。人心雖常聽命，但道心於其統制，仍需一種努力。所謂『天人交戰』或『理欲交戰』。亦是在道德境界中底人所常經驗底，不過交戰的結果，總是『理』勝『欲』屈而已。在天地境界中底人，其低一部分底『我』，不待其高一部分底『我』的統制，而自爾無力。他可以說是『從心所欲不踰矩』。在自然境界中底人，有自發底合乎道德底行爲者，其低一部分底『我』，亦是自爾無力。但他能如此是自然的禮物，而在天地境界中底人能如此，則是精神的創造。

若就有『我』無『我』說，我們可以說，就所謂『我』的『有私』之義說，在自然境界中底人不知有『我』，在功利境界中底人有『我』，在道德境界中底人無『我』。在天地境界中底人亦無『我』。不過在道德境界中底人的無『我』是需要努力底。而在天地境界中底人的無『我』，是不需要努力底。就所謂『我』的『主宰』之義說，在自然境界中底人無『我』，在功利境界中底人有『我』。在道德境界中底人眞正地有『我』。在天地境界中底人，亦眞正地有『我』。不過在道德境界中底人的『眞我』，是他自己的主宰，而在天地境界中底人的『眞我』，不僅是他自己的主宰，而且又是全宇宙的主宰。

在天地境界中底人，並不需要作些與衆不同底事。他可以只作照他在社會中所有底倫職所應作底事。他爲父，他即作爲父者所應作底事。他爲子，他即作爲子者所應作底事。他作公務員，他即作爲公務員者所應作底事。他作軍官，他即作爲軍官者所應作底事。這些事還是這些事。不過因爲他對於宇宙人生，有深底覺解，所以這些事對於他都有一種意義，爲對於在別底境界中底人所無者。此所謂『即其所居之位，樂其日用之常』。這一點是道學家與所謂『二氏』底基本不同之處。

道家與佛家都有所謂方內方外之分。用道家的話說方外之人『與造物者爲人，而游乎天地之一氣。彼以生爲附贅懸疣，以死爲決𤴯潰癰』。『芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎无爲之業』，這種人謂之畸人。『畸人者，

畸於人而侔於天』。故曰：『天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。』（莊子大宗師）此以人倫日用底事爲方內底事。畸人可以是在天地境界中底人。但他的行事，必『畸於人而後可侔於天』。

一部分道家，亦有以爲聖人不必是在方外者。上所引莊子大宗師文，郭象注云：『夫理有至極，外內相冥。未有極遊外之致，而不冥於內者也。未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常游外以宏內，無心以順有。故雖終日揮形，而神氣無變。俯仰萬機，而淡然自若。』聖人雖『與羣物並行』，而仍『遺物而離人』，『雖體化而應務』，仍『坐忘而自得』。郭象此說，比於以爲聖人必須在方外者，固已圓通，但仍以爲有方內外之分，不過以爲聖人可在方內，而不爲所累。

道家的人，總以爲有方內方外之分。晉人多受道家的影響，故多以爲，自然與名教，是對立底。玄遠與俗務，是不能並存底。世說新語簡傲篇云：『王子猷(徽之)作桓車騎（冲）騎兵參軍。桓問曰：「卿何署？」曰：「不知何署。時見牽馬來，似是馬曹。」桓又問：「官有幾馬？」曰：「不問馬，何由知其數。」又問：「馬比死多少？」曰：「未知生，焉知死？」』又云：『王子猷作桓車騎參軍。桓謂王曰：「卿在府久，比當相料理。」初不答，直視以手扳柱頰云：「西山朝來，致有爽氣。」』晉人往往自矜玄遠，不屑俗務。這是道家以爲有方內方外之分的流弊。

方內方外之分，佛家尤重視之。佛家的人的最高境界，亦是此所謂同天的境界。但佛家以爲，人必須作些與衆不同底事，然後可至此種境界。在此種境界中底人，所作底事，亦與衆不同。佛家的人，必須出家入山，打坐參禪。其所重視底方外，比道家所謂方外者尤外。其去人倫日用，比道家尤遠。

又有所謂動靜的對立。在方外玩弄一種境界是靜，在方內作社會中底事是動。道家的人，必齋坐忘。佛教的人，參禪入定。他們都注重於方外底人的靜。但人必須在社會中始能生活。這些人雖生活而却不作社會中底事。這就是一種矛盾。例如一個在深山窮谷中修行底和尚自耕自食，自謂與世絕緣。但其實並未絕緣。有山可入，有田可耕，這亦是在社會的組織下而始能如此底。若無社會組織，則雖有山而亦無可入，有地而亦無可

耕，雖欲生活，而亦不能一日生活。不過這些和尚，以社會中底事爲外，以不作這些事爲靜。不作這些事，而却要倚靠別人作這些事。這就是他們的生活中底一種矛盾。伊川說：『釋氏有出家出世之說。家本不可出，却爲他不父其父，不母其母，自逃去可也。至於世，則怎生出得？既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得。既道出世，然却又渴飲而飢食，戴天而履地。』（遺書卷十八）道學家對於佛家底批評，如此類者甚多，大都是不錯底。

道學家批評『二氏』，以爲他們是『智者過之』，『失之於過高』，此批評是不錯底。明道云：『訂頑（西銘）一篇，意極完備，乃仁之體也。學者其體此意，常有諸己，其地位已高。到此地位，自別有見處，不可窮高極遠，恐於事無補也。』『二氏』所以是『失之過高』者，因爲他們都要離開了人倫日用，作些與衆不同底事，以求一最高境界而有之。他們的說法，是很微妙，但不是很平易。

古代儒家中，只有孟子及易繫辭的作者說到人的天地境界。但其所說，遠不及道家及後來底佛家所說底多且詳。不過道家與佛家，都有上所說底一種矛盾。晉唐以來底思想家，都注重於解決這種矛盾。上所引郭象之說，以及僧肇所說：『寂而恒照，照而恒寂。』禪宗所說，担水砍柴，無非妙道，雖都很圓通，但總尙有一間未達。担水砍柴，尙無非妙道，何以事父事君，反不能是妙道？此一轉語，便轉到道學家。明道說：『居處恭，執事敬，與人忠，此是徹上徹下語，聖人元無二語。』由此觀點看，在天地境界中底人，即至末見至本。道德底事，對於他亦有超道德的意義。以仁義自限者，其境界固低於天地境界，但在天地境界中底人所作底事，亦可以只是在道德境界中底人所作底事。由此觀點看，則所謂方內方外的對立亦已不存。對於聖人，方內之事，即是方外之事。洒掃應對，即可以盡性至命。

內外的對立，既已化除，動靜的對立，亦即消滅。周濂溪說：『聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。』有人以爲道學家主靜，這是大錯底。濂溪的說法，是早期道學尙未完全化除動靜對立時的說法，後來底道學家，論學養則不說靜而說敬。論境界則不說靜而說定。靜是與動相對底，而定則不是與動相對底。明道定性書

說：『所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。旣以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。』陽明說：『君子之學，無間於動靜。其靜也常覺而未嘗無也，故常應。其動也常定，而未嘗有也，故常寂。』『所謂動亦定，靜亦定者也。定是貫徹動靜底，所以與佛家謂入定之定不同。用我們的話說，所謂定者，卽是常住於同天的境界，作事時是如此，不作事時亦是如此。常住於同天的境界，而又能酬應萬變。此所謂『動亦定，靜亦定，』亦卽所謂『寂然不動，感而遂通。』此卽超過內外動靜的分別。『不以內外爲二本。』以內外爲二本，還是由於了解的不徹底。

道學家受佛道二家的影響，接孟子之續，說一最高境界。但此最高境界，不必於人倫日用外求之，亦不必於人倫日用外有之。人各卽其在社會中所居之位，作日用底事，於洒掃應對之中，至盡性至命之地。他們的說法，可以說是極其平易，亦可說是極其微妙。這是道學家的最大底貢獻。不過他們亦尙有未達處，我們於第三章亦已詳論。

按道學家所謂二氏，指佛教與道教。我們於上文，則只論及道家，未論及道教。道教中底人，若只以求長生爲目的，則其境界只是功利境界。道教只可說是失之於過低，不能說是失之於過高。不過道學家心目中底道教，兼有道家。其批評二氏，有此實是批評道家，而不是批評道教。

# 第八章　學養

道德境界，及天地境界，是精神的創造，不是自然的禮物。自然境界及功利境界是自然的禮物，人順其自然底發展，即可得到自然境界或功利境界。但任其自然底發展，人不能得到道德境界，或天地境界。人必須用一種工夫，始可得到道德境界或天地境界。就『自然發展』的一意義說，得到道德境界或天地境界，亦是人的自然發展的結果。因爲這是人盡性的結果。人旣然是人，則盡人之性，不能不說是一種自然發展。孟子講道德，大概是就此方面說。但如欲有道德境界或天地境界，則人需自覺地用一種功夫。而有自然境界或功利境界，則無需自覺地用工夫。由此方面說，則自然境界及功利境界是自然的禮物；道德境界及天地境界是精神的創造。荀子講道德，大概是就此方面說。

此所說底一種工夫，有兩部分。一部分底工夫，是求對於宇宙人生底覺解。人對於宇宙有完全底覺解是知天。人對於人生有完全底覺解是知性。知性則他所作底事，對於他即有一種新意義，此種新意義使其境界爲道德境界。知天則他所作底事，對於他即又有一種新意義，此種新意義使其境界爲天地境界。不過若無另一部分底工夫，則此諸種新意義，是很容易消失底，因爲『人心唯危』，易流爲人欲，而道心又是『惟微』。對於宇宙人生底覺解，雖可使人于一時能從社會或宇宙的觀點，以看事物，因此他所作底事，對于他有新意義，但他能如此看，只是一時底。於人己的利害，沒有衝突時，他可以如此看。但於別一時，人己的利害，如有衝突，他即忘記了他的覺解，而仍從其自己的利害的觀點，以看事物。從此種觀點以看事物，則他所作底事對於他即失去如上所說底新意義，因此他的境界，即又是功利境界。孔子說：『回也三月不違仁，其餘日月至焉而已。』人對于道德境界或天地境界，亦可以是三月不違，或甚至永久不違，可以是日月至焉，或永未能至，或並不知有此種境界，永久在自然境界或功利境界中，是大多數人所本來都能底。對于宇宙或人生底覺解，可使

我們『日月至』道德境界或天地境界，但欲永久在此等境界中，如道學家所謂『人欲淨盡天理流行』者，則除有覺解以外，還要有另一部分底工夫。

此另一部分底工夫，說是另一部分底工夫，亦似乎有未妥，因爲此所謂另一部分底工夫者，亦可以說是並非另一部分底工夫。人對于宇宙人生底覺解，可使人得到道德境界或天地境界。此所謂另一部分底工夫者，亦不過是常注意不忘此等覺解而已。人常注意於此等覺解，令其勿忘，而又常本此等覺解以作事，則他所作底事，對于他即常有如上所說底新意義。他所作底事對於他常有如上所說底新意義，則他的境界即常是道德境界或天地境界。此常注意即道學家所謂敬，朱子說：『今人將敬來別做一事，所以有厭倦，爲思慮引去。敬是自家本心常惺醒便是。不可將來別做一事。』（語類一百十五）又說：『敬却不是將來做一個事。今人却先要安一個敬字在這裏，如何做得？敬只是提起這心，不教放散。』（同上）道學家常說：『主一』，『無適』，『整齊嚴肅』，『常惺惺』，『心收斂不容一物』，『心不走作』，『心不放逸』，『心要在腔子裏』，這都是說敬。他們所謂『操存』，『求放心』，『勿忘』，『必有事焉』亦都是說敬。常本此等覺解以作事，即道學家所謂集義。常本此等覺解以作事者，所作底事，必是道德底事。所以作此等事，謂之集義。常注意於此等覺解，而又常本之以作事，即道學家所謂敬，『敬以直內，義以方外。』

敬及集義，可使人常住于道德境界或天地境界中，究竟在何種境界中？此是因人對于宇宙人生底覺解的深淺而異底。如果一個人的覺解使他有道德境界，則他常注意此等覺解，常本此等覺解以作事，即使他常住於道德境界中。如他的覺解使他有天地境界，則他常注意此等覺解，常本此等覺解以作事，即使他常住於天地境界中。

道學家的修養方法，大都是所以使人成爲聖人底方法，此即是說，大都是所以使人得天地境界底方法，其方法的精義不外乎如上所說者。孟子養浩然之氣的方法，是『配義與道』。浩然之氣是『集義所生』者。道是對於宇宙人生底了解。集義是常作道德底事，其方法的精義，亦不外乎如上所說者。但道學中程朱陸王兩派，

在此點又有不同。程朱的方法是：『涵養須用敬，進學在致知』。用敬是常注意，致知是覺解。此派的方法是：一面用敬，一面求覺解。陸王的方法是：『識得此理，以誠敬存之』，『先立乎其大者』。此派的方法是：先有深底覺解，然後用敬。以下分述兩派的方法，並批評之。

明道識仁篇說：『仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也，識得此理，以敬誠存之而已』。『不須防檢，不須窮索。若心懈，則有防。心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索？』『訂頑意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道』。此所說底方法，即是象山所謂『先立乎其大者』。先識得西銘中所說底意思，然後以誠敬存之。所謂存之，即是常將其記在心中，時常注意及之。注意是敬，記之是存。敬上又加一誠字，言記要眞實地記，注意要眞實地注意。存要眞實地存，敬要眞實地敬。此外不必，亦不可。再用別底力。再用別底力，即是『助長』。孟子說：『助之長者，揠苗者也』。

象山說：『宇宙即是吾心，吾心即是宇宙』。又說：『宇宙內事，皆己分內事』。人須先對于宇宙人生有覺解，即所謂『先立乎其大者』。象山說：『論語中多有無頭柄底說話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及者何事。如「學而時習之」，不及所習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也。仁之所守者，守此也。時習者，習此也。說者說此，樂者樂此，如高屋之上，建瓴水矣。』先知『此』是覺解，『及此』『守此』等是用敬。

陽明的修養方法是致良知。陽明說：『知善知惡是良知，爲善去惡是格物』。照陽明的系統，良知是人的本心的表現。陽明說：『天地萬物與人，原是一體。其發竅之最精處，是人心一點靈明』。又說：『天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知者也』。人『心知仁，本與天地萬物爲一體』。此一體之仁，即是明德。明德的表現，即是良知。人順其良知而爲善去惡，既是致良知。致良知即是所以恢復其心之仁的本體，即是所不明明德。人覺解有良知，或對于良知有覺解以後，只須常注意

于致良知。此常注意卽是『必有事焉』。陽明說：『若時時去用必有事焉的工夫，而或有時間斷，此便是忘了。卽須勿忘。時時去用必有事焉的工夫，而有時欲速求效，此便是助了。卽須勿助。工夫全在必有事上。勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已』。（答聶文蔚）此等必有事焉，時時提撕警覺，可使人隨其對于良知底覺解的程度，而得常住于道德境界或天地境界。

以上說陸王一派的修養方法。他們的方法是：先有覺解，然後用敬。此所謂『先立乎其大者』。惟如何『先立乎其大者』，則此派未有詳說。程朱一派的修養方法是：一面求覺解，一面用敬。伊川說：『涵養須用敬，進學則在致知』。他說：『爲學莫先于致知。能致知，則思一日而愈明一日，久而後有覺也。學無覺，則無益矣。又奚學爲？』『致知在格物』。『今人欲致知，須先格物。物不必謂事物，然後謂之物也。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有貫通處』。又說：『今日格一物，明日格一物，積習既多，然後脫然有貫通處』。用敬是主一。『主一則既不之東，又不之西，如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內存。此則自然天理明白』。學者須是將敬以直內，涵養此意。直內是本』。

伊川此意，朱子更加發揮。關于致知一方面，朱子說：『蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未窮，故其知有未盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至于用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。』（大學補傳）關于用敬一方面，朱子說：『蓋吾聞敬之一字，聖學所以成始而成終者也。爲小學者，不由乎此，固無以涵養本原，而僅乎洒掃應對進退之節，與夫六藝之教。爲大學者，不由乎此，亦無以開發聰明，進德修業，而致乎明德新民之功也。』（大學或問）

程朱一派，以爲人對于宇宙人生底較深底覺解，非一蹴可得，故須『今日格一物，明日格一物』。今日有得，今日既用敬以守之。明日亦有得，明日卽又用敬以守之。如是穩紮穩打，步步爲營，最後乃能常住于天地境界。他們的方法，是循序漸進。所以尹和靖『從伊川半年，始得大學，西銘看』。

我們于上章說到，朱子所說底曾點的境界。關于此點，朱子又說：『其見到處，直是有堯舜氣象。如莊子亦見得堯舜分曉。』『曾點見識儘高，見得此理洞然。只是未曾下得工夫，曾點曾參父子正相反。以點如此高明，參却魯鈍，一向低頭捱將去。直到一貫，方始透徹。見時見識，方到曾點地位，然而規模氣象又別。』（語類卷四十）又說：『堯舜便是實有之，踏實做將去。曾點只是偶然綽見在。譬如一塊寶珠，堯舜便實有在懷中。曾點只看見在，然他人亦不曾見得。』（同上）曾點已『識得此理』，而尚未『實有之』，尚需下一番工夫。所謂工夫者，即以『誠敬存之』的工夫。曾點若有此一番工夫，則到其成就時，亦是規模氣象又別。曾點如有此種成就，其成就是用陸王一派的修養方法底成就的例。曾參的成就，是用程朱一派底修養方法底成就的例。

程朱陸王兩派的修養方法，有上述底不同。程朱一派，以陸王一派的方法爲空疏。陸王一派，以程朱一派的方法爲支離。就一方面說，陸王一派的方法，誠可以說是空疏。就一方面說，程朱一派的方法，亦誠可以說是支離。

陸王一派的方法，是『先立乎其大者』。『識得此理，以誠敬存之』。但如何『先立乎其大者』，如何『識得此理』，陸王一派未有詳說。他們所靠者，似乎是學者的悟。如上第一章所引，楊慈湖因象山一言指點，『忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通』。象山語錄又謂：『他日侍坐先生，無所謂。先生謂曰：「學者能常閉目亦佳」。某因此無事則安坐閉目，用力操存，夜以繼日，如是者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩中立，竊異之。遂見先生。先生目逆而視之曰：「此理已顯也」』。陸王一派所謂『先立乎其大者』的方法，大致如此。他們不于『即物而窮其理』上求致知。所以程朱一派，以他們的方法爲空疏。但尚有一點，爲程朱一派，及以後道學家所未說者，茲于下文論之。

陸王一派所說人的本心，是人本來所有，而且本來是如此底。因其本來是如此底，所以修養者所用底工夫，只是所以『復其天地萬物一體之本然而已耳，非能于本體之外，而有所增益之也』。（陽明大學問）因此

他們有時忽視自發底，合乎道德底行爲，與由學養得來底道德行爲的分別，忽視自然境界與道德境界，或天地境界的分別。孟子說：『孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長義也。』這幾句話是陸王一派所常引用者。不過此所謂知的意思，很不淸楚。孩提之童，知愛其親，知敬其兄。可以是：事實上也愛其親，敬其兄。亦可以是，他不但愛其親，敬其兄，而且他自覺他愛其親，敬其兄，並且了解，愛其親，敬其兄是應該底。若只事實上愛其親，敬其兄。而不自覺其是如此，並且不了解如此是應該底，則其行爲只是自發底，合乎道德底行爲。自發底，合乎道德底行爲，是合乎道德的行爲，而不是道德行爲。他的行爲雖是出乎本心，但他對于本心，並無覺解，所以他的境界只是自然境界，不是道德境界，更不是天地境界。陸王一派，有時忽視這一類底分別。象山說：『若某則雖一個字不識，亦須還我堂堂地做一個人』。陽明說：『滿街都是聖人』。王龍溪說：『念庵謂世界無有現成良知。非萬死工夫，斷不能生。以此校勘虛見附和之輩，未爲不可。若必以見在良知爲與堯舜不同，必待工夫修證，而後可得，則未免矯枉之過。曾謂昭昭之天，與廣大之天，有差別否？』照我們的說法，人縱有『現成良知』，然待工夫修證而後得底良知，雖亦不異於『現成良知』，但對于有修證工夫者，其意義不同。因此有『現成良知』底人，雖亦可『從心所欲不逾矩』。但不能與聖人有相同底境界。滿街的人有『現成良知』者，雖都可說是『聖人』。雖亦可堂堂地做一個人，但其境界不能是天地境界。

陸王一派底人，所認爲是照良知行底人，其境界可有高低的不同。不覺解有良知，而自然地順良知行者，其行爲是自發底，合乎道德底行爲。其境界是自然境界。覺解有良知而努力地順良知行者，其行爲是道德行爲，其境界是道德境界。覺解良知是『明德』的表現，是與天地萬物一體底本心的『發竅之最精處』者，其致良知，即是所以『復其天體萬物之本然』，其致良知雖亦是行道德，而又不只是行道德。對于良知，有如此覺解底人，其致良知，行道德，又不只是道德行爲，其境界亦不只是道德境界，而是天地境界。此諸分別，陸王一派，有時太分淸楚。因此他們的方法，雖是先求覺解，而有時又似不注重求覺解，不注重『致知』，由此方

面說，陸王一派的方法，縱未必是失于空疏，而陸王一派的人，有些是，或有時是，失于空疏。

就一方面說：程朱一派的方法，是失于支離。照我們於上數章所說，人對於宇宙人生，必先有某種覺解，然後他所見所作底事，纔對於他有某種意義。此種意義，使他有某種境界。他如再能常注意於某種境界，他卽可常住於某種境界。如一人尙未有某種覺解，則他根本卽未有某種境界。旣未有某種境界，則他雖常注意，亦與某種境界無關。伊川說：『就孝弟中，便可盡性至命。至如洒掃應對，與盡性至命，亦是一統底事』。此言固是眞底，但只對於對於盡性至命，已有覺解者是如此。對於對於盡性至命尙無覺解者，孝弟只是孝弟，洒掃應對只是洒掃應對，與盡性至命，毫不相干。朱子說：爲小學者，若不用敬，則『無以涵養本原，而謹夫洒掃應對進退之節，與夫六藝之敬』。爲小學工夫底人，若對於宇宙人生，無相當程度底覺解，則其洒掃應對進退之節，可以只是出於遵從師長的命令。如其如此，則其境界可以只是功利境界。其洒掃應對進退之節，亦可以只出於順從一時一地的習俗，如其如此，則其境界，可以只是自然境界。如此，他雖用敬，而其用敬實無干於盡性至命之事。在如此情形下，如教其用敬，以求盡性至命，則正如陽明所說：『此如燒鍋煮飯，鍋內不曾漬水下米，而乃專去添柴放火，吾恐火候未及調停，而鍋先破裂矣。』（答聶文蔚）王龍谿亦云：『涵養工夫，貴在精專繼續。如雞抱卵，先正嘗有是言。然必卵中原有一點眞陽種子，方抱得出。若是無陽之卵，抱之雖勤，終成假卵』。伊川固亦說：『然今世非無孝弟之人，而不能盡性至命者，由之而不知也。』朱子亦說：『致知是「夢覺關」』，他們固亦注重知，固教人一面格物。但他仍不注重於『先立乎其大者』，而只注重於『今日格一物，明日格一物』。就此方面說，他們的方法，作爲一種求天地境界的方法看，是可以說是失於支離。

或可說：陸王一派，以爲理在心中。他們不於心外求理，所以比較容易於『先立乎其大者』。程朱一派以爲理在心外，所以他們要『卽物而窮其理』。事物的理衆多，非一日所可窮。所以須『今日格一物，明日格一物』，積累漸進，乃可至『豁然貫通』的程度。照他們的形上學，『先立乎其大者』，是不可能底。程朱陸

王二派的形上學不同，所以他們的修養方法亦不得不異。

於此我們說：程朱一派以爲『人人有一太極，物物有一太極』。他們所謂窮理，雖說是『卽物窮理』，而實亦是窮其心中之理。他們以爲『卽物窮理』是很麻煩底事，其所以麻煩，並不是因爲理在心外，而是因爲他們所謂窮理，是要『窮至事物之理』，是要知事物的理的完全底內容。知一事物的理的完全底內容，是很麻煩底。知一切事物的理的完全底內容，如不是不可能底，亦必更是非常地麻煩底。所以他們須『今日格一物，明日格一物』，以求一不可必底『豁然貫通』。其實，如將致知作爲一種求天地境界的方法看，則所謂致知者，並不必求知事物的理的完全底內容，更不必求知，一切事物的理的完全底內容，而只在於了解幾個哲學底觀念。了解這幾個觀念，卽可以是『先立乎其大者』。如此，則縱使理在心外，而『先立乎其大者』，亦不是不可能底。而『先立乎其大者』的『立』，亦不是沒有方法，而專靠學者的悟底。

於第一章中，我們說：哲學是一種自反底思想。哲學能使人知人之所以異於禽獸者，能使人知性。在上章，我們說：有幾個哲學的觀念，可以使人知天。上章所說宇宙或大全，理及太極，以及道體等觀念，都是此所說底哲學底觀念，哲學以這些觀念替代宗教中底上帝，天堂，及創世等觀念。哲學以淸楚底思，替代宗教的圖畫式底想。掃除宗教中底混亂與迷信，使人不藉圖畫式底思想，而卽可以知天。這是哲學的一個主要底任務。

這些哲學底觀念，都是形式底觀念。哲學不能知所有底事物，共有多少，都是些什麼，但可以一個觀念總括思之。此總括萬有底一個觀念，卽是宇宙的觀念。哲學中所謂大全，所謂一，都是這個觀念的別名。道學家所謂天地，亦是指這個觀念。伊川說：『人多言天地之外，不知天地如何說內外，外面畢竟是個甚？若言著外，則須似有個規模。天地安有內外？言天地之外，便是不識天地也』。人能有這個觀念，可以說是人智的一個很大底進步。這個觀念，總括萬有，可以說是『範圍天地』，人能有這個觀念，卽以這個觀念，總括萬有，可以說是『智周萬物』。不過此所謂『範圍天地』，『智周萬物』，都是形式底。雖是形式底，而可以使人

『開拓萬古之心胸』。這個觀念，嚴格地說，與其所擬代表者，並不完全相當。大全是不可思議底，而大全的觀念，則是在思議中底。所以大全的觀念，與其所擬代表者，不能完全相當。此點我們於上章已詳。雖是如此，但我們如無大全的觀念，則不能知大全。不過於既知大全之後，我們需又知大全的觀念，與大全不完全相當。

哲學不能知一類事物之所以為某一類事物者是什麼，但可知，每一類事物都必有其所以為某一類事物者。某一類事物之所以為某一類事物者，那某一類事物的理。就一類事物之所以為一類事物者而思之，即有理的觀念。有或可能有許多類事物，即有許多理。總括所有底理，即是太極或理世界。總括所有底理而思之，即有太極或理世界的觀念。理世界是『一個潔淨空闊底世界』（朱子語），是實際世界中底事物的最高底典型或法則。大全是不可思議，亦不可想像底。理及理世界是只可思議，不可想像底。

哲學並不能知，實際底世界中，於任何時，有些什麼事物生，有些什麼事物滅。亦不能知實際底世界，於任何時，有些什麼變化，及其如何變化。但可知實際底事物，無時不在生滅中，實際底世界，無時不在變化中。總一切底生滅變化，將其作一總流而思之，即存道體的觀念。道體是實際底世界及其間事物生滅變化的洪流。舊說謂之大化流行，亦謂之大用流行。

這些觀念都是形式底。因此這些觀念並不能予人以積極底知識。宇宙的觀念，並不能使人知宇宙間有些甚麼。理及理世界的觀念，並不能使人知某理的內容是什麼。道體的觀念，並不能使人知實際的世界如何變化，某實際底事物若何生滅。這些觀念，不能予人以積極底知識，因亦不能予人以積極底權力，以控制實際，改變實際，如科學所能予人者。從實用的觀點看，這些哲學底觀念，可以說是空底。其所肯定底，可以說是無所肯定。

這些哲學底觀念，雖不能予人以積極底知識，但可以使人有一種新境界。人必有宇宙的觀念，然後他可知他不但是社會的份子，而且是宇宙的份子。事實上人雖都是宇宙的份子。但卻非個個人都覺解其是宇宙的份

子。人如覺解其是宇宙的份子，他必已有宇宙的觀念。

理及理世界的觀念，雖不能使人知某理的內容是什麼，但可使人知，實際世界中底事物，都多少依照永恆底理。事物是不完全底。但有其完全底典型或法則。事物是常變底，但是永恆底理的例證。

道體的觀念，雖不能使人知，實際底世界，如何變化，其中底事物，如何生滅。但可使人知任何變化，都是大化流行中底一程序，亦是道體中底一程序。

所以這些哲學底觀念，雖不能予人以積極底知識，因亦不能在技術方面，使人能作什麼，但可以使人所作底事，所見底事，對於他都有一種新意義。此種新意義，使人有一種新境界。此種新境界是天地境界。此是哲學的大用處。用西洋哲學的話說：哲學的用處，本不在於求知識，而在於求智慧。

哲學雖有如此底功用，但只能使人知天，可以使人到天地境界，而不能使人常住於天地境界。欲常住於天地境界，則人須對如此底哲學底覺解『以誠敬存之』。研究哲學是『進學在致知』，『以誠敬存之』，是『涵養須用敬』。先有哲學底覺解，然後『以誠敬存之』，是『先立乎其大者』。

上所說底哲學底觀念，雖是形式底觀念，但人之得之，亦必藉助於經驗。我們雖不能知，亦不必知，宇宙間所有底事物，都是什麼，但我們必須對於有些事物，有些知識，然後可有宇宙的觀念。我們雖不能知，亦不必知，所有底理的內容，但我們必須知有些理的內容，然後可有理及理世界的觀念。我們雖不能知，亦不必知，實際底世界，如何變化，其中一切底事物，如何生滅，但我們必須知，有些事物，如何生滅變化，然後可有道體的觀念。由此方面說，則程朱所謂『今日格一物，明日格一物』的工夫，亦是不可少底。『今日格一物，明日格一物』，如是藉助於經驗，以至於得上所說底哲學觀念。如是由知實際而知眞際，由知一偏而知大全。於有此等觀念之後，人的覺解，可以說是『範圍天地』，『智周萬物』。他如有此種自覺，他亦可以說是『而一旦豁然貫通焉』。陸王一派，不用此種工夫，由此方面看，陸王一派的方法，是失於空疏。

不過，照我們的說法，『今日格一物，明日格一物』，其目的及在於由知實際而知眞，由知一偏而知大全。格物者或須對於某理的內容，作完全底研究，但其目的並不在於知某理的完全底內容，更不在於知一切理的完全底內容。程朱所謂格物，則似乎是要知某理的完全底內容，及一切理的完全底內容。由此方面看，程朱的方法，是失於支離。

人的覺解，使他到某種境界，他的用敬，可使他常住於某種境界。他若求有天地境界，他必先有如上所說底覺解，然後他的用敬，纔不致如空鍋煑飯。他必要『先立乎其大者』。由此方面看，上文所說底修養方法，近於陸王。但上文所說底研究哲學，眞正是於心外求理。由此方面看，上文所說底修養方法，又近於程朱。雖近於程朱，而並不失於支離。雖近於陸王，而並不失於空疏。

或可說：上文所說底修養方法，或可說是不失於支離。但哲學既不能予人以積極底知識，則人靠這些哲學底觀念所有底知識，與靠這些知識底修養方法，似乎還是失於空疏。

於此我們：若從求知識及權力的觀念看，則上文所說底知識及方法，誠然是空疏。但上文所說底方法所求者，並不是積極底知識及權力，而乃是一種境界。常有此種境界底人是聖人。聖人有沒有在別方面底知識及智能，與他是聖人與否，是無干底。他如有在別方面底知識及智能，那是因爲他有在別方面底才，並不是因爲他的境界是天地境界。我們也說，哲學亦可使人豁然貫通，而且人於學哲學時，亦必須有一種豁然貫通的經驗，然後他纔可有一種境界。不過所謂豁然貫通者，只能是就人的境界說，不能是就人的知識智能說。朱子說：『衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明』。其所謂豁然貫通，似兼就人的知識智能說。這一種的豁然貫通，似乎是不可能底。朱子又以爲，窮理是：『即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極』，這亦是不可能底。

或可說，上所說底修養方法，作爲一種求天地境界的方法看，或可以是無空疏之失。人求天地境界，不必知衆理的內容。但人無論在天地境界或道德境界，都必實行各種道德底事。實行各種道德底事，則必須知各種

道德底事的理的內容。其所以如下所說。

人的道德判斷，可有錯誤，而且常有錯誤。於上文第七章中，我們說，人於盡某倫，盡某職時，甚麼事應該作，甚麼事不應該作，並不是難知底。這可說是他的良知所知。不過於道心與人欲衝突的時候，人亦常找些似是而非底理由，以證明他所應該作底事，是不應該作底，他所不應該作底事，是應該作底。此卽道學家所謂用智自欺。找理由是用智。所找底理由，雖非而似是，似是而卽自以爲是，是自欺。用智自欺的結果，往往使人有錯誤底道德判斷。

並且，在有些時候，人所需選擇而行者，並不是一件道德底事及一件不道德底事，或一件道德底事及一件似是而非底道德底事，而乃是一件道德底事，及另一件道德底事。此兩件事常雖都是道德底事，但却是衝突底。如孟子中說：『舜爲天子，皐陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何？』又如後漢趙苞爲守城而致其母於死。舜如盡其爲天子之職，趙苞盡其爲太守之職，則必須致其父母於死。如欲救其父母，則必不能盡其爲天子或爲太守之職。在此等情形下，究竟應該如何行，纔是至當不易底道德行爲，是很不容易決定底。

因此人必須對於各種道德底事的理的內容，有充分底知識，然後他纔可以這些理爲標準，以核對他自己的道德判斷，以決定他自己的行爲。因此他不能對於各種道德底事的理，只有形式底觀念，而必須研究其內容。程朱所謂致知窮理，雖說是窮天地萬物之理，而其實際所注意者，只是各種道德底事的理。伊川說：『窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物，而處其當，皆窮理也。』此所說卽是此種研究核對的工夫。康德實踐理性論衡中所說：『實踐理性的方法論』，亦是此種研究核對的工夫。

此種研究核對的工夫，能使人的道德判斷，不致錯誤，因此，其行爲可以必是道德行爲。此種研究核對的工夫，並可以使人的境界必是道德境界，而不只是自然境界。這一點是程朱所未言者。人的依照道德規律底行爲，雖是依照道德規律底，但他可以不知其是如此。如其不知其是如此，則他的行爲，只是合乎道德底行爲，而不是道德底行爲。猶如一民間的歌謠，雖音調鏗鏘，但作者未必知其合乎某種音樂上底規律。此種研究核對

的工夫，可以使有此等不自覺底行爲者，對於其自己的行爲，得到印證，使其知其行爲，是怎樣一回事。知其行爲是怎樣一回事，則卽對之有覺解。如此則其行爲可必是道德行爲，而其人的境界，亦可必是道德境界。

於此我們說，陸王一派，對於自然境界及道德境界的分別，不十分注意。但已『先立乎其大者』底人，其境界並不是自然境界，此點于上文已說。無論在道德境界或天地境界中底人，都必須行道德底事，都必須對於各種道德底事的理的內容，有充分底知識。這是不錯底。所謂研究核對的工夫，是必需有底。但作這些工夫，其本身卽是一事。在不同境界中底人，都可以作此等事。不過對於在不同境界中底人，作此等事亦有不同底意義。所以必須其覺解，已使其到道德境界或天地境界底人，作此等事，纔可以說是一種『工夫』。所謂『工夫』者，卽可以對於其常住道德境界，或天地境界，有所裨益。在功利境界中底人，亦可以研究各種道德底事的理的內容。他可以以此等研究求名求利。如此，則此等事對於他只是一種「工具」，不是一種『工夫』。

在天地境界或道德境界中底人，除求關於道德底事的理底知識外，亦更須求別方面底知識。於第七章中我們說：『物來而順應』，此所說純是就行道德方面說。並不是說，在技術或別底知識方面，人亦可毫不講求，而只『物來順應』。用另一套話說，第七章中所謂無爲，所謂『物來順應』，純是就我們所遇底事的應該作或不應該作說。至於應該作底事，我們如何作，則不是可以順應底。例如一個人要替社會辦一件事，如果他知其是該辦，他卽應辦，不要有別底顧慮，此是物來順應。但如何去辦這件事，這中間一定有許多知識技術問題。此等問題，卽陽明亦以爲非良知所能知。此等問題，自須另有講求，而且在平時都需要講求。不過有些道學家，一切工夫都用在求『物來順應』上，似乎以爲，對于無論什麼事，都可以『物來順應』，以致成爲空疏無用。這是宋明以來道學家的大毛病。

不過人若爲盡倫盡職，或爲事天贊化，而講求知識技術，此種講求，對於他底意義，與對于爲一人的自己的利，而講求知識技術者，又大不同。人若爲盡倫盡職而講求知識技術，其講求亦是道德行爲，其人的境界亦

是道德境界。人若爲事天贊化而講求知識技術，其講求亦有超道德底意義，其人的境界，亦是天地境界。

對於宇宙人生底某種覺解，可以使人到某種境界。『以誠敬存之』，可以使他常住於某種境界。這不是說，他於此只終日端坐，不作別底事。他還照常作別底事，照常作其平常所作底事。不過因爲他有覺解，所以即其平常所作底事，對於他都另有一種意義。他無論作什麼事，時時刻刻都注意于此另一種底意義。這就是用敬。因其時時刻刻注意於此另一種意義，無論甚麼事對于他漸漸都只有此種意義。無論甚麼事對于他都只有此種意義，他即常住於此種意義所構成底境界。

這就是主敬與主靜的不同。佛家的修養方法，是所謂止觀。觀是常觀察，或想像，人生中底事物，俱是虛幻汚穢底。止是對於這些虛幻汚穢底事物，止不起念。止有似乎主敬，觀有似乎致知。但他們的修養，是行于日常活動之外底。道家的修養方法，是所謂心齋坐忘。心齋有似乎主敬，坐忘雖是反知，而亦有似乎致知。不過他們的方法，亦不是於日常活動中行之者。這些方法都可以說是主靜。靜者對於日常活動而言。道學家先受佛道二家的影響，講修養方法，仍以主靜爲言。濂溪說：『聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉』，至程朱始以主敬代主靜。伊川說：『纔說靜，便入于釋氏之說也。不用靜字，只用敬字，纔說着靜字便是忘也』。（遺書卷十八）朱子說：『濂溪言主靜，正是要人自靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相涉，却說個敬』。（語類九十四）以主敬代主靜，是宋明道學的一個重要底進展。蓋主靜則須於日用活動之外，另有所謂修養工夫。而主敬則工夫卽在日用活動之內。於日用活動之內求天地境界；這是道學的一個大特點。

# 第九章 才命

世界上，歷史上，凡在某方面有大成就底人，都是在某方面特別努力底人。古人說：『業精於勤』。人沒有不勤而能精於某業底。一個大詩人，可以懶於修飾，但他不能懶於作詩。如果懶於作詩，他決不能成爲大詩人。不過我們不能反過來說，一個人如勤於作詩，他必是大詩人，或必能成爲大詩人。勤於作詩，是成爲大詩人的必要條件，但不是其充足條件。這就是說，一個人如不勤於作詩，他決不能成爲大詩人，但只勤於作詩，他亦不必卽能成爲大詩人。就『業精於勤』說，不勤者必不能精於其業，但勤者亦未卽能精於其業。

一個人的努力，我們稱之爲力，以與才與命相對。力的效用，有所至而止。這是一個界限。這一個界限，是一個人的才與命所決定底。一個人的天資，我們稱之爲才。一個人的在某方面底才的極至，卽是他的力的效用的界限。到了這個界限，他在某方面底工作，卽只能有量的增加，而不能有質的進益。一個詩人能成爲大家，或能成爲名家，一個畫家的畫，能是神品，或能是能品，都是他的才所決定底。一個詩人的才，如只能使其成爲名家，則他無論如何努力作詩，無論作若干首詩，他只是名家，不是大家。一個畫家的才，如只能作能品底畫，則他無論如何努力作畫，無論作若干幅畫，他的畫總只是能品，不是神品。

在某方面有大成就的人，都是在某方面特別努力而又在某方面有天才底人。天才的才，高過一般人之處，往往亦是很有限底。不過就是這有限底一點，關係重大。猶如身體高大底人，其高度超過一般人者，往往不過數寸。不過這數寸就可使他『軼倫超羣』。若在稠人之中，舉首四望，他確可以見別人所不能見。再就此譬喻說，一個在生理上可以長高底人，必須得有適當底培養，然后他的身體纔可充分發育。但一個人，如在生理上本不能長高，則無論如何培養，他亦只能長那麼高。人的才亦是如此。

才是天授，天授底才須人力以發展完成之。就此方面說，才靠力以完成。但人的力只能發展完成人的才，

而不能增益人的才，就此方面說，力爲才所限制。人於他的才的極至的界限之內，努力使之發展完成，此之謂盡才。於他的才的極至的界限之外，他雖努力亦不能有進益，此之謂才盡。

人的力常爲人的才所限制。人的力又常爲人的命所限制。就所謂命的一意義說，才亦是命。就所謂命的此意義說，命是天之所予我者。才正可以說是天之所予我者，所以可以說，才亦是命。此所謂命，是所謂性命之命。不過我們此所謂命，不是此意義底命。我們此所謂命，是指人的一生的不期然而然底遭遇，是所謂運命之命。

一個人生活，必生活於某特殊情形之中。此某特殊情形，就是他的環境。此所謂特殊，是個別的意思，並不是特別奇異的意思。此所謂情形，包括社會在某時某地的情形，以及物質底世界在時間中某一時，在空間中某一點的情形。一個人生活於某時某地，社會的情形，在其時其地，適是如此。一個人生活於時間中底某一時及空間中底某一點，物質底世界的情形，在其一時，其一點，亦適是如此。這各方面的適是如此，即是此人的生活的整個底環境。此整個底環境中，有絕大底部分，不是他的才及力所能創造，亦非他的才及力所能改變。他的遭遇，不期然而然，適是如此。此種遭遇，謂之命。孟子說：『莫之致而至者命也』。荀子說：『節遇之謂命』，『節遇』是就其遭遇適是如此說。『莫之致而至』，是就其非才及力所能創造及改變說。

命是力之所無可奈何者。莊子說：「知命之情者，不務生之所無奈何」。又說：『知其不可奈何，而安之若命。』正是說命的此方面。一個人的環境，有些部分可以是他自己所造成者。既是他自己所造成者，所以其環境的這些部分，並不是由於不期然而然底遭遇，其至亦不是莫之致而至。所以他的環境的這些部分，都與他的命無干。例如一個人任情揮霍，以致一貧如洗，他的貧是『自作自受』，不能歸之於命。但一個人的房子，忽爲隣居起火延燒，或於戰時爲敵機炸彈所中，他因此一貧如洗，他的貧則可歸之於命。

一個人的環境，有些部分是他的力所能改變者。他的環境的這些部分，亦與他的命無干。人須竭盡其力以改變其環境。如於盡其力之所能以後，仍有不期然而然底遭遇，此種遭遇纔是命。例如戰時於有空襲警報時，

一個人在其職務所許，能力所及之範圍內，須竭力設法躲避。如已竭力躲避而仍不免於禍，此受禍可以歸之於命。如他不設法躲避而受禍，則其受禍亦是『自取其咎』，不能歸之於命。

人所遭遇底環境，其既非他自己的才及力所能創造，亦非他自己的才及力所能改變者，始是所謂不期然而然，莫之致而至，始是所謂不可奈何。既是如此，則他對於其然其致，並不能負責。雖並不負責，而其生活却受其影響。例如漢朝的馮唐，於文帝時，他年尚少。而文帝喜用老成人，因此他不能升官。及到武帝時，他年已老。而武帝又喜用年少有爲之士，因此，又不能升官。這些情形，對於他說，都是不期然而然，莫之致而至，而又非他的才及力所能改變者。他的遭遇，適是如此。他的此種遭遇，即是他的命。

此所謂命，與世俗所謂命不同。若照世俗所謂命的意義，則我們的說法，正可以說是『非命』。世俗所謂命，是先定底。馮唐不能升官，是他的生辰八字或骨相，先決定其是如此。即令文帝喜用年少有爲之士。武帝喜用老成人，他亦是必定沈於下僚底。我們所謂命，則正是與先定相反底。我們所謂命，只是人的適然底遭遇。未遭遇以前，其遭遇可以如此，可以不如此。既遭遇以後，對於有此遭遇，他自己既不能負責，亦不能確定說有何人可以負責。莊子大宗師，子桑說：『父母豈欲吾貧哉。天无私覆，地无私載，天地豈私貧我哉。求其爲之者而不得也。然而至此極者命也夫。』『求其爲之者而不得』，正是不能確定說何人可以負責。

人所遭遇底環境，其利於展其才及施其力者，謂之順境。相反底環境，謂之逆境。一個人遭遇順境或逆境，事前既未先定，事後亦只有幸不幸可言。其幸者謂之有好運好命。其不幸者謂之有壞運壞命。運指一人於一生中底一部分時間的遭遇，命指一人於一生中底全部時間的遭遇。一生亦可以說是一時，所以命亦稱時命。一人於一生中底一部分時間的遭遇，如幸多於不幸，我們說他的運好。如不幸多於幸，我們說他的運壞。一人於一生中底全部時間內，如其好運多於壞運，我們說他的命好。如其壞運多於好運，我們說他的命壞。

命與才及力是相對待底。普通常說，與命運奮鬥。此所說的意思，大概是說與環境奮鬥。環境的有些部分，是可以力改變底。但無論所謂命是世俗所謂命的意義，或我們所謂命的意義，命是人所只能順受，不能與

門底。在歷史及文學家的作品中，往往有有奇才異能底人，在不可預期底遭遇下，失敗或身死。項羽垓下歌：『力拔山兮氣蓋世。時不利兮騅不逝。騅不逝兮可奈何。虞兮虞兮奈若何。』項羽的失敗，是不是完全由於『時不利』，我們不論。不過此歌所詠，則正是此一類的遭遇。在此等遭遇中，最可見力及才與命的對待。

人都受才與命的限制。但在道德境界及天地境界中底人，在事實上雖亦受才與命的限制，但在精神上卻能超過此種限制。

在自然境界中底人，不知其受才的限制。他順才或順習而行，對於其行爲的目標，並無清楚底覺解。他的才所不能作底事，他本來不作，他本來不作，並不是因爲他『知難而退』，而是因爲他本不願作，亦本不擬作。莊子逍遙遊說：『大鵬水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里，去以六月息』。『蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，搶榆枋，時則不至，而控於地而已矣，奚以之九萬里而南爲」』？大鵬『非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼』。所以雖欲不高舉遠飛而不可得。小鳥的才，本來只能『決然而起，數仞而下』。所以亦雖欲不『搶榆枋』而不可得。『決然而起，數仞而下』，是大鵬的才所不能作底。高舉遠飛，亦是小鳥的才所不能作底。不過大鵬本來不打算『決起而飛，數仞而下』。小鳥亦本來不打算高舉遠飛。在自然境界中底人，本來不打算作其才所不能作底事，亦正是如此。他若是順才而行，則『行乎其所不得不行，止乎其所不得不止』。雖不得不行，却並非被外力所迫而行。雖不得不止，亦並非被外力所迫而止。於行時他本不欲不行，亦本不用力以求不行。於止時他本不欲不止，亦本不用力以求不止。他的力之所至，總是他的才之所及。所以他不知他的力受才的限制。他亦可是順習而行。順習底事，大概都是一般人的才所能作底事。一般人的才所能作底事，人作之大概不致超過他的才的所限。所以作之者大概亦不知其力受才的限制。

在功利境界中底人，知其受才的限制。在功利境界中底人，其行爲都有有自覺底目的。其目的都是求利。求利都要『利之中取大』，都要取大利。利之是大是小，是比較底，相對底。囊空如洗底人，以得到數百元爲大利。及有數百元，又以得到數千元爲大利。及有數千元。又以得到數萬元爲大利。如是『既得隴，又望蜀』，

無論得到多們大底利，他總覺前面還有更大底利未得。他求大利，可以說是『如形與影競走』。形與影競走，形總有走不動的時候。人繼續求大利，總有求不得的時候。求不得，如不是由於命窮，即是由於才盡。如其是由於命窮，他感到他受命的限制。如其是由於才盡，他感到他受才的限制。

在道德境界中底人，在精神上不受才的限制。在道德境界中底人，其行爲皆是行義底，以盡倫盡職爲目的。人有大才，作大事，可以盡倫盡職。有小才，作小事，亦可以盡倫盡職。一個人的才的小大，及其所作底事的大小，與一個人的能盡倫盡職與否，是無干底。在道德境界中底人，以盡倫盡職爲其行爲的目的。無論他的才是小是大，他總可用力以達到這種目的。所以他在精神上不受才的限制。

在道德境界中底人，在精神上不受才的限制，又可從另一方面說。在道德境界中底人，覺解有社會之全，覺解他是社會的一份子。他是無私底。他固願社會中有有大才者，但不必願有大才者必是他自己。他固願社會中有許多大事業得以成就，但不必願其必是『功成自我』。陽明說：『唐虞三代之世』，『天下之人，熙熙皞皞。皆相視如一家之親。故稷勤其稼，而不恥其不知教，視契之善教，即己之善教也。夔司其樂，而不恥於不明禮，視夷之明禮，即己之明禮也』。『人之有技，若己有之，人之彥聖，不啻若自其口出』。唐虞三代之人，是否如此，我們不論。但在道德境界中底人，則正是如此。在功利境界中底人，是自私底。見別人的才，愈比他自己的高，則他愈憤恨。見別人的成就，愈比他自己的大，則他愈嫉妒。於此等時，他感到他受才的限制的痛苦。在道德境界中底人，視別人的才，如其自己的才，視別人的成就，如其自己的成就。所以如其才或成就，不及別人，他亦不感到受才的限制的痛苦。

在天地境界中底人，沒有受才的限制，與不受才的限制的問題。於前數章中，我們已說明，聖賢並不必作特別與衆不同底事。學聖賢亦無需作特別與衆不同底事。在別底方面，聖賢亦不必有奇材異能。在別底境界有奇材異能，是另外一回事，與人的境界的高低無干。在別底境界，聖賢不必有奇材異能。在別境界有奇材異能底人，不必有很高底境界。在道德境界中底人，不論其才的大小，及其所作底事的大小，他都可以盡倫盡職，在

天地境界中底人，知天事天者，其行爲以事天贊化爲目的，才大者作大事可以事天贊化。才小者作小事亦可以事天贊化。不論其才的小大，及其所作底事的大小，知天事天者都可用力以達到事天贊化的目的。所以他亦在精神上不受才的限制。

在天地境界中底人，能同天者，自同於大全，從大全的觀點，以觀事物。大全包羅衆才，自同於大全者，亦包羅衆才。從大全的觀點以觀事物，即從一較高底觀點，以觀衆才，而不與衆才比其小大。如此則可以超過衆才。衆才有小大，同天者皆包羅超過之。此之謂統小大。郭象逍遙遊注說：『無待之人，遺彼忘我，冥此羣異。異方同得，而我無功名。是故統小大者，無小無大者也。苟有乎小大，則雖大鵬之與斥鴳，宰官之與御風，同爲物累耳』。能如此觀衆才者，則見衆才之活動，無論其才之大小，皆是盡才。如此看，則『雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也』。能如此看，則任何事物，皆沒有受才的限制與不受才的限制的問題。能如此看者，其自己更沒有這種問題。

或可問：如此說，則在自然境界中底人，豈不正是『小大雖殊，逍遙一也』？何必在天地境界中底人始知之？

於此我們說，在自無境界中底人，不知其受才的限制，因此亦不知有受才的限制與不受才的限制的問題。不知有受才的限制與不受才的限制的問題，有似乎沒有受才的限制與不受才的限制的問題。但不知有受才的限制與不受才的問題，是其人的覺解不及知其受才的限制，亦不及知有此等問題。沒有受才的限制與不受才的限制的問題，是其人的覺解，使其超過此等限制，超過此等問題。譬如『大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，』並非大鵬小鳥所能覺解者。所以『小大雖殊，逍遙一也，』是在天地境界中底人所覺解者。他的此種覺解，即構成他的逍遙的一部分。他的此種逍遙，並不是大鵬小鳥的逍遙。猶之欣賞『綠滿窗前草不除，』是周茂叔的樂處，並不是草的樂處，我們不能說，大鵬小鳥不逍遙，但其逍遙，不是此種逍遙。莊子逍遙遊及郭象注似均於此點，弄不清楚。這亦是道家常將自然境界與天地境界相混的一例。道家欲使人安於自然境界，以免

其受知受才的限制的痛苦。這是不無理由底。但以爲在自然境界底人，亦可有如在天地境界中底人的逍遙，這是錯誤底。

郭象統小大之說甚精。但似以爲順才而行底人的逍遙，與至人的逍遙，在性質上無大差別。順才而行底人，與至人的差別，只在順才而行底人，必得其所待，然後逍遙。至人則『與物冥而循大變，』故『能無待而常通』。順才而行底人，雖必得其所待，然後逍遙，然若『所待不失，』則亦『同於大通。』實則順才而行底人，是自然境界中底人；至人是天地境界中底人。自然境界似乎是『同於大通，』但實不是『同於大通。』在自然境界中底人，若得其所待，固亦可以逍遙，但其逍遙與至人的逍遙，在性質上是有大差別底。

支道林逍遙論云：『夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外。鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪。物物而不物於物，則逍然不我得。玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。』（世說新語注引）支道林此說，注重在說明，至人的逍遙，與衆人的逍遙的不同。所謂『向郭之注所未盡』者，似是在此。但『失適於體外，』『有矜伐於心內，』是功利境界，而不是自然境界。支道林說：『逍遙者，明至人之心也。』他只說出在功利境界中底人的心，與在天地境界中底人的心的不同。而未說出在自然境界中底人的心，與在天地境界中底人的心的不同。前者的不同，是很容易看出底。後者的不同，則是不很容易看出底。

一個人的命的好壞，影響到他所作底事的成敗。在自然境界中底人，順才或順習而行，其行爲不必有有自覺底目的，所以對於其所作底事的成敗，亦不必有某種底情感。在功利境界中底人其行爲以求利爲目的，達此目的則爲成，不達此目的則爲敗。成則歡喜，敗則悲傷。在道德境界底人，其行爲以行義爲目的。他所以爲目的者，是他的行爲的意向的好，他所作底事的成功，是他的行爲意向所向底好。在道德境界中底作事，其行爲的意向的好，是盡倫盡職。他所作底事如成功，其行爲的意向所向底好如得到，其行爲的意向的好固已實現。他所作底事如失敗，其行爲的意向所向底好，如不能得到，其行爲的意向的好，亦可實現。此即是說，在道德

境界中底人，其所作底事，即或失敗，但他如已盡心竭力爲之，則此失敗，並不防礙他的行爲的意向的好的實現。此即是說，不防礙其行爲的道德價值的實現。他的命可以使他所作底事失敗，但不能使他的行爲的道德價值不實現。

在道德境界中底人，其所作底事的失敗，雖不能妨礙他的行爲的道德價值的實現，但尚不能說是不足以介其意。對於他所作底事的成敗，持如上所說底看法，他還需要一種努力。在天地境界中底人，自大全的觀點，以看事物，則知此事物之成，或爲彼事物之敗，此事物之敗，或爲彼事物之成。莊子齊物論說：「其分也，成也。其成也，毀也。凡物無成與毀，復通爲一。」郭象注說：「夫成毀者，生於自見而不見彼也。」自見而不見彼，是見其偏而不見其全。若見其全，則見成不必只是成；敗不必只是敗。他持如此看法，並不是因爲他玩世不恭，而是因爲他能從一較高底觀點，以看成敗。他雖知「凡物無成與毀，復通爲一，」而仍竭力作事，以事天贊化。因爲他知大化流行，是一動，人必動始能贊化。至於其動是否能得到其意向所向底好，則與其行爲的意向的好的實現，是不相干底。在天地境界中底人所作底事的失敗，固不是妨礙其行爲的意向的好的實現，而且不足以介其意。他的命固不能妨礙他的事天贊化，他持如此看法，亦不需要一種努力。

一個人的命的好壞，影響到他在社會上所處底位的貴賤。在自然境界中底人，對於所謂貴賤，沒有清楚底覺解。因此對於其所處底位，亦不必有某種底情感。在功利境界中底人，對於所謂貴賤，有清楚底覺解。他好貴而惡賤。貴則歡喜，賤則悲傷。在道德境界中底人，對於所謂貴賤，亦有清楚底覺解。但他又覺解，盡倫盡職，與一個人所有底在社會中底位的貴賤，是不相干底。他在社會中，無論處甚麼位，都可以盡倫盡職。他的行爲，以盡倫盡職爲目的。所以在社會中，無論處甚麼位，他都以爲是無關重輕底。在天地境界中底人，知其於社會的「民」之外，他還是天民。人爵之外，還有天爵。所以他雖亦對於社會上底貴賤，有清楚底覺解，但他還是「大行不加，窮居不損。」他並不需有意努力，始能如此。從大全的觀點看，社會上底貴賤本來是不足介意底。

中庸說：『君子素其位而行，不願乎其外。』朱子註說：『因君子但因其所居之位，而爲其所當爲，無慕乎其外之心也。』所以『他素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤。素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難。故君子無入而不自得焉。』此所說雖是『君子，』但若眞能『無入而不自得，』則是能『卽其所居之位，樂其日用之常，』卽是能樂天。此非在道學家所謂『人欲淨盡，天理流行』的境界中者不能。眞能無入而不自得者，於捨富貴而取貧賤之時，必已不作有意底選擇，不必需一種努力。如此，則其人的境界，已不是道德境界，而是天地境界。

一個人的命的好壞，表現於他所遭遇底環境是順或逆。在自然境界中底人，對於所謂順逆沒有淸楚底覺解。所以對於所謂順逆，亦不必有某種情感。在功利境界中底人，對於所謂順逆，有淸楚底覺解。他喜順而惡逆。在道德境界中底人，其行爲以盡倫盡職爲目的。在順境中他可以盡倫盡職。在逆境中他亦可以盡倫盡職。他只求盡倫盡職，不計境的順逆。

從另一觀點，我們可以說，順境對於人固然是好底。但逆境對於人亦不完全是不好底。孟子說：『天將降大任於是人也，必先苦其心志，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。』此是說，逆境可與人一種鍛鍊。『文王幽而演周易；孔子退而作春秋，屈原放逐，乃賦離騷。左邱失明，厥有國語。』『窮而後文工。』此是說，逆境可與人一種刺激。逆境可與人一種鍛鍊，一種刺激，此是前人所常說者。對於有些人其說亦是不錯底。不過此都是就事實方面說。就事實方面說，對於有些人，逆境是如此，對於有些人，逆境不是如此。不過卽令對於所有底人，逆境都是如此，但若專就事實方面說，我們亦不能說其必是如此。我們亦不能說，在學問事功等方面，有大成就者，都必是曾經逆境底人。未經逆境底人，在學問事功等方面，有很大底成就者，在理論上並非不可能，而且在事實上這種人亦是常有底。所以專就孟子所說，還不足以見逆境對於人不完全是不好底。

有些道德價值，非在逆境中不能實現。這並不是事實問題，而是此等道德價值，本來卽涵蘊逆境。我們可

設想一個富貴中人，亦作如『演周易，』『作春秋』一類之事，一個人不必窮愁而後著書，其文亦不必窮而後工。但我們不能設想一個富貴中人如何能表現『貧賤不能移』的大節。『時窮節乃見，一一垂丹青。』惟時窮而節始見，這並不是事實問題，而是正氣歌中所說諸大節，本身卽涵蘊時窮。必對於此點有覺解，我們才眞可以說：『富貴福澤，將厚吾之生也，貧賤憂戚，庸玉汝於成也。』專就富貴福澤的本身看，富貴福澤，是一種好。專就貧賤憂戚的本身看，貧賤憂戚是一種不好。這是不可否認底。但有些道德價值，非在逆境中不能實現，這亦是不可否認底。由此方面看，我們可以說，逆境對於人，亦不完全是不好底。

康德的道德哲學，在西洋可以說是很不重視幸福底了。但他仍以爲，道德與幸福的合併，善人必受其福，是人的理性的要求。這在人的世界中，是不必能實現底。他因此而要相信，上帝存在，靈魂不死，以爲善人受福的保證，並使善人受福可能。康德的這些見解，可以說是受了宗教的迷信的餘毒。宗教以爲善人必受其福，如不於今生，必於來世。照這樣底看法，善人的結局，必皆如小說或電影中底大團圓。照在功利境界中底人的看法，這樣底團圓結局，似乎是必要底。但照在道德境界中底人的看法，這並不是必要底。蘇武留匈奴十九年，終得歸漢。將歸時，『李陵置酒賀武曰：今足下還歸，揚名於匈奴，功顯於漢室，雖古竹帛所載，丹青所畫，何以過子卿。』旣回到長安，詔令以一太牢謁武帝園廟，拜爲典屬國，秩中二千石，賜錢二百萬，公田二頃，宅一區。這眞是一個團圓底結局。但是蘇武的行爲的道德價值，在於其留匈奴十九年，抗節不屈，並不在於其有團圓底結局。照在功利境界中底人的看法，沒有這樣底團圓結局，似乎總是美中不足。但照在道德境界中底人的看法，這樣底團圓結局，對於蘇武的行爲的道德價值，完全是不相干底。

照在天地境界中底人的看法，所謂順境逆境者，都是人從人的觀點所作底區別。人各從其自己底觀點，以說其處境是順或是逆。同一境可以對此人爲順，對彼人爲逆。例如德國戰敗法國後，德國人的順境，正是法國人的逆境。從天的觀點看，境無所謂順逆。從天的觀點看，任何事物，都是宇宙大全的一部分，都是理的例證。任何變化，都是道體的一部分。任何事物，任何變化，都是順理順道。從此觀點看，則任何事物，任何變

化，都是順而非逆。在天地境界中底人知天，知天則能從天的觀點，以看事物。能如此看事物，則知境無所謂逆。對於所謂逆境，他亦順受。他順受並不是如普通所說『逆來順受』。他順受因爲他覺解境本來無所謂逆。

對於所謂逆境，他亦順受；這只是說，對於所謂逆境，他受之並無怨尤。這並不是說，他對於所謂逆境，並不用力以圖改變之。他亦盡力以圖改變之。但如已盡力而仍不能改變之，則其有此等所謂逆境，即是由於他的命。孟子說：『莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下，盡其道而死者，正命也，桎梏死者，非正命也。』朱子註說：『人物之吉凶禍福，皆天所命。然惟莫之致而至者，乃爲正命。知正命則不處危地以致覆壓之禍。盡其道則所値之吉凶，皆莫之致而至者矣。犯罪而死，致立巖牆之下者同，皆人所取，非天所爲也。』在天地境界中底人，盡其才與力之所能，以盡倫盡職，事天贊化，既不特意營爲以求福，亦不特意不小心以致禍。既已盡其在己者，則不期然而然底遭遇，莫之致而至者，他都從天的觀點，以見其是無所謂順逆。此所謂，順受其正。』人有這種覺解，儒家謂之『知命』。

命與才對於人都是一種限制。不過在道德境界及天地境界中底人，都可以在精神上超越此種限制，如上文所說。再從另一方面說，才與命的限制，都是實際世界中的限制。在道德境界中底人，以盡倫盡職爲其行爲的目的。凡實際世界中底限制，如成敗貴賤之類，皆不足以使其不能達其目的。他已超越實際世界中底限制。在道德境界中底人超越實際世界中底限制。在天地境界中底人，則超越實際世界的限制。在天地境界中底人，自同於大全，自有一太極。大全大於實際底世界，太極超於實際底世界。所以雖其七尺之軀，仍是實際世界中底一物。但其覺解已使其在精神上超越實際底世界。他已超越實際世界，即已超越實際世界的限制。既已超越實際世界的限制，則實際世界中底限制，更不足以限制之了。

超越限制，即不受限制。不受限制，謂之自由。在道德境界中底人，在精神上不受才與命的限制，他是不受實際世界中底限制的限制。在天地境界中底人，在精神上亦不受才與命的限制，但也是不受實際世界的限制。不受實際世界中底限制的限制，是在道德境界中底人的自由。不受實際世界的限制，是在天地境界中底人

的自由。

關於自由，西洋哲學家多有討論。他們所討論底自由，其義是不受決定。上文所說底自由，其義是不受限制。西洋哲學家注重於討論，人的意志，是否爲一種原因所決定。如其爲某種原因所決定，則意志是不自由底。西洋哲學家以爲，必出於人的自由意志底行爲始可是道德行爲。如其不是出於自由意志，則其行爲，雖合乎道德，亦只是合乎道德底行爲，而不是道德行爲。此所謂自由意志卽是不受決定底意志。此所謂不受決定，如是不受以求利爲目的底欲望的決定，則說道德行爲必是出於如此底自由意志，是無可否認底。用道學家的話說，道德底行爲，必是出於道心，不是出於人心。若有人爲圖富貴名譽而作道德底事，雖作道德底事，而其行爲是出於人心，所以其行爲只是合乎道德底行爲，而不是道德行爲，此卽是說，此人於有此行爲時，其意志是爲以求利爲目的底欲望所決定底。其意志不是自由意志，所以其行爲亦只是合乎道德底行爲，而不是道德行爲。

人的意志，可以不爲以求利爲目的底欲望所決定。其決定且可與此等欲望相反。人於作重大犧牲以有道德行爲時，其意志是如此底。此等情形，正是道學家所謂『道心爲主，而人心每聽命焉。』爲主者是自由底，聽命者是不自由底。若如此說意志自由，則於此等情形中，意志是自由底。

如所謂意志自由是如此底意思，我們可以說，在道德境界中底人，意志是自由底。在天地境界中底人，意志亦是自由底。有些西洋哲學家，主張有意志自由者，所謂意志自由的意思，似乎還不止此。『道心爲主，而人心每聽命焉。』並不是每個人生來都能如此。人雖生來都有道心，但『人心惟危，道心惟微。』『道心爲主，而人心每聽命焉。』是學養的結果。有些哲學家，似乎以爲，所謂意志自由，必須是不靠學養而自然如此底，因爲，如說意志的自由，必需由學養得來，則意志的自由，又似乎是爲學養所決定，不是完全不受決定者。不過照我們於以上數章所討論，卽令有人不藉學養，而意志自然自由，但由此種自由意志所發出底行爲，恐怕亦只是自發底合乎道德底行爲，其人的境界，恐怕亦只是自然境界。在道德境界或天地境界中底人的意志

自由，必是由學養得來底。不過雖是由學養得來，而學養所與他者，是覺解而不是習慣。在道德境界或天地境界中底人，由覺解而有主宰，並不是由習慣而受決定。所以其意志自由，雖是由學養得來，而却不是爲學養所決定。

在道德境界或天地境界中底人，其意志不受以求利爲目的底欲望的決定。其行爲不受才與命的限制。所謂不受限制，並不是說，他能增益他的才，以作他本所不能作底事。亦不是說，他能左右他的命，以使其轉壞爲好。而是說，無論他的才是大是小，他的命是好是壞，他都可以盡倫盡職，事天贊化。所以無論就不受決定，或不受限制說。他都是自由底。

或可問：已有道德境界或天地境界底人，固已不受才與命的限制。但人之得到此種境界，需要一種覺解，未得到此種境界底人，需要一種才，以可有此種覺解，並需要一種機會，以發展其才。假使他沒有此種才，他不能有此種覺解，假使他沒有一種機會，他雖有此種才而亦不能盡其才。由此方面說，即在修養方面，人還是受才與命的限制。

於此我們說，人本來都是受才與命的限制。人修養以求道德境界或天地境界。在此等境界中，人固可超過才與命的限制，但修養而尚未得到此等境界者，當然仍受才與命的限制。但此是求道德境界或天地境界受限制，不是在此等境界中底人受限制。人之得到道德境界或天地境界，誠然亦需要相當高底才，與相當好底命。但不如在學問或事功方面的成就需要之甚。人在修養學問事功，無論何方面底大成就，都靠才，力，命三種因素的配合。不過其配合底成分，則可因方面不同而異。在學問方面，一個人的大成就，所靠底三種因素的配合，才的成分最大，力的成分次之，命的成分又次之。在事功方面，一個人的大成就，所靠底三種因素的配合，命的成分最大，才的成分次之，力的成分又次之。在修養方面，一個人的大成就，所靠底三種因素的配合，力的成分最大，才的成分次之，命的成分又次之。曾國藩曾說：『古來聖賢名儒之所以彪炳宇宙者，無非由於文學事功。然文學則資質居其七分，人力不過三分。事功則運氣居其七分，人力不過三分。惟是盡心養

性，保全天之所以賦於我者，此則人力主持，可以自估七分。』此亦是他的經驗之談。

求道德境界，或天地境界的主要功夫，是致知用敬。用敬靠力，致知需才。然人致知所需了解者，是幾個形式底觀念。人對這些觀念，有了解以後，他可以『不離日用常行內，直到先天未畫前。』他不必作特別與衆不同底事，卽可以超越才與命的限制。求道德境界所需了解者，是人之所以爲人者，卽人性，其所需了解底觀念，比求天地境界所需要者更少。所以『人力主持，可以自估七分，』至少求道德境界是如此。

人力自估七分者，可以立志求之，先賢說：人要立志，都是就此方面說 。人不能專靠努力，卽可以爲李白，杜甫，或漢高，唐太。但可以大部分靠努力而成爲一有高境界底人。所以我們不能教每個人都立志爲英雄，爲才子，但可以教每個人都立志爲聖爲賢。孟子說：『士先志』。周濂溪說：『士何志？曰：士希賢，賢希聖，聖希天。』賢是在道德境界中底人，聖是在天地境界中底人。在天地境界中底人的最高底成就是同天，所以說：『聖希天』。

# 第十章 死生

於上章，我們已說明，在道德境界及天地境界中底人，不受才與命的限制。在本章我們擬說明，在道德境界及天地境界中底人，不受死的威脅。

死是生的反面，所以能了解生，即能了解死，論語說：子路『問死，曰：「未知生，焉知死。」』孔子此答，似乎是答非所問。孔子似乎是想避免子路所提出底問題，但其實或不是如此。死是一種否定，專就其是否定說，死有甚麼可說？欲說死必就其所否定者說起。欲了解死必先了解生，能了解生則亦可以了解死。

從另一方面說，死雖是人生的否定，而有死却又是人生中底一件大事。因為一個人的死是他的一生中底最後一件事，比如一齣戲的最後一幕。最後一幕雖是最後底，但總是一齣戲的一部分，並且可以是其中底最重要底一部分。從此方面看，我們可以說：『大哉死乎？』從此方面說，我們亦可說，欲了解死必先了解生，能了解生則亦可以了解死。所以程子亦說：『知生之道則知死之道。』朱子亦說：『非原始而知所以生，則必不能反終而知所以死。』

對於生底了解到某種程度，則生對於有此等了解底人，有某種意義。生對於有此等了解底人，有某種意義，則死對於有此等了解底人，亦有某種與之相應底意義。就上數章所說諸種境界說，對於在自然境界中底人，生沒有很清楚底意義，死亦沒有很清楚底意義。對於在功利境界中底人，生是『我』的存在的繼續，死是『我』的存在的斷滅。對於在道德境界中底人，生是盡倫盡職的所以（所以使人能盡倫盡職者），死是盡倫盡職的結束。對於在天地境界中底人，生是順化，死亦是順化。

在死的某種意義下，死是可怕底。人對於死底怕，對於死底憂慮，即是人所受底，死對於人底威脅。人怕死則受死的威脅，不怕死則不受死的威脅。

怕死者，都是對於生死有相當底覺解者。對於生死完全無覺解，或無相當底覺解者，不知怕死。對於生死有較深底覺解者不怕死。對於生死有澈底底覺解者，無所謂怕死不怕死。不怕死及無所謂怕死不怕死者均不受死的威脅。不怕死者不受死的威脅　因為他能拒絕死的威脅。無所謂怕死不怕死者，不受死於威脅，因為他能超過死的威脅。不知怕死者，亦可說是不受死的威脅。不過他不受死的威脅是因為他不及受死的威脅。就人的境界說，在自然境界中底人，不知怕死。在功利境界中底人，怕死。在道德境界中底人，不怕死。在天地境界中底人，無所謂怕死不怕死。

一般動物，對於生死，都是全無覺解底。它們都是有死底。雖都是有死底，但自然都已為它們預備好了一種方法以繼續它們的生命。凡生物都可以有子。它們的子即是他們的生命的繼續。生物不能不死，而卻有此一種方法，以繼續它們的生命。所以柏拉圖說：這是『不死的動底影像。』一般動物，除人而外，都在不知不覺中，用這一種方法，以繼續它們的生命。就他們自己的個體的生存說，它們雖有生而不自覺其有生，雖將來有死，而不知其將來有死。不知其將來有死，所以亦不知怕死。

人對於生死有相當底覺解。對於生死有相當底覺解者，知自然為一般生物所預備底方法，以繼續其生命者，實只能得一不死的動底影像。不死的動底影像，並不即是不死。人有子雖能繼續他的生命，但不能繼續他的意識。從個體的觀點看，一個人是一個個體，他的子又是一個個體。他的子雖是他的子。但並不就是他。他可以以他自己為『我』，但只能以他的子為『我的』。他是個體，他自覺他是個個體。他有他的個體底意識。他的個體底意識，是任何別人所不能知，而只能他自己能知者，可以說是他的『獨』。就此方面看，生是一個人的『我』的存在底繼續，他的『獨』的存在的繼續。死是一個人的『我』的存在的斷滅，他的『獨』的存在的斷滅。由此方面看，死是可怕底。

人對於生死的覺解，到此種程度者最是怕死。在自然境界中底人，對於生死雖有覺解，但尚未到此種程度。對於在自然境界中底人，生沒有很清楚底意義，死亦沒有很清楚底意義。這並不是說，他於生時，不能有

甚麼活動。他亦可有活動，並且可有很多底活動，不過他底活動都是順才或順習而行。所以他雖有活動，而對於許多活動，他並無覺解。他雖亦知他將來有死，但對於死，他並不預先注意，至少亦是不預先憂慮。對於死所能有底後果，他了解甚少，他可以說有『赤子之心』。小孩子見人死，以爲人死似不過是睡着不醒而已。或以爲人死似不過是永不能吃飯而已。在自然境界中底人，對於死底了解，雖不必即如此地天眞，然亦是天眞底。對於死底了解，既如此地少，所以他亦不知怕死。他不知怕死與一般動物不知怕死不同。一般動物不知怕死，是因爲它不知有死。在自然境界中底人，不知怕死，是因爲他不知死之可怕，如所謂『初生之犢不畏虎』者。

不知怕死者，雖亦可不受死的威脅，但不能有不受死的威脅之樂。因爲他不受死的威脅，乃是由於他的覺解的不及。他本不知死之可怕，所以他雖不受死的威脅，而不能有不受死的威脅之樂。他不受死的威脅，可以說是『爲他底』，而不是『爲自底』。莊子大宗師說：『至人不知悅生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來，而已矣。』道家常將自然境界與天地境界相混。此所說，雖是說『至人』，但就其不知說，此所說底一種境界是自然境界。

在自然境界中底人，不知怕死。所以他亦不有目的地，有計劃地，設法對付死。在功利境界中底人，一切行爲，都是『爲我』，死是『我』的存在的斷滅，所以在功利境界中底人，最是怕死。他們有目的地，有計劃地，設法對付死。他們對付死底辦法約有四種。

第一種辦法是求避免死。例如秦皇漢武都是蓋世英雄，作了些驚天動地底大事。但他們的境界，都是功利境界。他們的事業愈大，他們愈不願他們的『我』失其存在，他們愈不願死。晏子春秋及韓詩外傳說：『齊景公遊於牛山，北臨其國城而流涕曰：「奈何去此堂堂之國而死乎。」』秦皇漢武的晚年，大概都有這種情感。所以他們都由方士，求長生藥。所謂『尙採不死藥，茫然使心哀。』他們費很大底力，以求避免死，不過結果還是『但見三泉下，金棺葬寒灰。』（李白古風）

秦漢時代的方士，是後來道士的前身。道士所主持底宗教是道教。宋明道學家，常將道家與道教相混。實則二者中間，分別甚大，道家一物我，齊死生，其至人的境界是天地境界。道教講修鍊的方法，以求長生爲目的，欲使修鍊底人維持其自己的『形』，使之不老，或維持其自己的『神』，使之不散。道教所注意者，是『我』的繼續存在。其人的境界，是功利境界。

道教承認，有生者有死，生死是一種自然底程序。但以爲，他們有一種『逆天』的方法，可以阻止或改變這種程序。他們可以說是有一種『戰勝自然』的精神。但無論從理論，或從經驗方面說，自然在此點，似乎是不可戰勝底。不過在功利境界中底人，亦不感覺，在此點，有戰勝自然的必要。道學家常說：人不可『在軀殼上起念』。道教中底人，正是常『在軀殼上起念』。

人的身體，本如一機器。一機器，善用之，則可以經用較久，不善用之，則不能經久用，或致於立時損壞。這是一般人所都知道底。道教中底人，常住山林，使其身體，得營養多而受損害少，長生不老雖不可能，而因此可以不速老，享大壽，是可能底。不過這一種的生活，往好處說，因可以說是清淨無爲。往壞處說，亦未嘗不可說是空虛無味。李白詩：『太白何蒼蒼。星辰上森列。去天三百里，邈爾與世絕。中有綠髮翁，披髮臥冰雪。不笑亦不語，冥棲在巖穴。』有這種生活底人，如只以求長生爲目的，卽令能得長生，其長生亦可說是半死。

在功利境界中底人，對付死底第二種辦法是求立名。有些在功利境界中底人以爲死固不可避免，但若有名留於身後，則亦可以雖死而不死。因此他們極力求名。離騷說：『老冉冉其將至兮，恐修名之不立。』老之將至是無可奈何底事。人所能努力者，是於老之未至之前，先立了名，庶幾身雖死而名不滅，則他的『我』仍於相當程度內，有一種的繼續。古詩：『人生非金石，豈能長壽考。奄忽隨物化，榮名以爲寶。』桓溫說：『大丈夫不能留芳百世，亦當遺臭萬年。』小說上底英雄常說：『人過留名，雁過留聲。』此諸所說，其用意均同。

俠義一流底人，是這一類底人。他們視他們的名譽，比他們的身體，更爲重要，因爲身體總是『奄忽隨物化』，而名譽則似乎是可以『長留天地間』。所以他們常犧牲他們身體，以求名譽。漢書游俠傳序說：游俠『殺身成名』。賈誼鵩鳥賦說：『烈士殉名。』現在有些人說：名譽是軍人的第二生命。俠義一流底人，簡直是以名譽爲其第一生命。這一類底人，所希望底是『身死名垂』。能够身死名垂，亦是戰勝死的一種辦法，死能死人的身體，但不能死人的名。這一類的人，在表面上似乎是輕生，但其輕生實由於貴生。老子說：『民之輕死，以其生生之厚。』正可引以說此。

在功利境界中底人，對付死底第三種辦法，是急求眼前底快樂。有些人以爲，人卽令有名，但他如已死，他卽無知，旣已無知，卽令有名於他又有甚麼好處？所以古詩說：『良無磐石固，虛名復何益？』從此方面看，則不如於未死之前，急求眼前底快樂，得些實受。古詩說：『浩浩陰陽移，年命若朝露。萬歲更相送，賢聖莫能度。服食求神仙，多爲藥所誤。不如飲美酒，被服紈與素。』列子楊朱篇卽將此意，作有系統底發揮。這亦是對付死底一種辦法。怕死底人，憂慮死將要來，但現在死尙未來。在現在死尙未來，應盡力享受。死若果來，則人卽死。旣死無知覺，則亦不知覺其威脅矣。

但現在底快樂，如其有之，亦是人於過去所努力以求而始得到者。人欲求快樂，亦須先努力。於其努力時，死亦可於其未得快樂時而先來臨。求快樂底人，可以有此等憂慮。此等憂慮，亦卽是他所受底死的威脅。

在功利境界中底人對付死底第四種辦法，是相信靈魂不死。此可以說是以信仰抵制死的威脅。有些宗教，也可以說大多數底宗教，以爲人死以後，此身體雖不存在，但此身體的主人，卽所謂靈魂者，仍繼續存在，且永遠繼續存在。此所謂形死神不滅。死雖能與人一種損失，但人所損失者是其糟粕，其精華是不受損失底。人皆有此不死者存。此不死者，於身體死後，或升天堂，或入地獄，或仍託生爲人。無論碧落黃泉，此不死者總是不死。這種說法，與道教不同。道教是近乎自然主義底。它是近乎普通所謂科學，而不近乎普通所謂宗教。道教中底人，以爲若隨順自然變化的程序，則形死神亦滅。但他們可用一種『逆天』的方法，使形不死，或形

體死而神不滅。大多數底宗教，則以爲形死神不滅。本來是如此底。有些人以爲人若有此種信仰，則死對於他底威脅，卽可減去太半。不過信仰只是信仰，信仰是不可以理論證明底。

以上所說，是在功利境界中底人應付死底辦法。其辦法果能減少死的威脅與否，及其果能減少至如何程度，似乎是因人而異。無論如何，在道德境界及天地境界中底人，並不需要此諸種辦法。

在道德境界中底人知性。他知性，所以在社會中盡倫盡職以盡性。盡倫盡職必於事中盡之。所以在道德境界中底人，必不作『自了漢』，必於社會中作事。他所作底事，都是爲在社會中盡倫盡職而作底，亦可說，都是爲社會而作底。所以他所作底事，在他的了解中，都是社會的事。這就是說，他所作底事，對于他，都是社會底意義。人的才有小大，命運有好壞。在道德境界中底人，就其才之所能，命運之所許，盡力以作其所能作及所應作底事。無論他所作底事，是大是小，他都盡其力之所能，以使其成功。他於作他所作底事時，無論其是大是小，他都自覺，他是在『承先啓後』，『繼往開來』。他所作底事，無論其是大是小，對於他底意義，都是『爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。』於此等底意義中，他自覺他在精神上與古代相感通，下與後世相呼應。孔子說：『文王旣沒，文不在茲乎！』這是孔子自覺他在精神上上接先王。孟子說：『聖人復起，不易吾言。』這是孟子自覺他在精神上下接後聖。陳子昂詩：『前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下。』在道德境界中底人，則前亦見古人，後亦見來者，往古來今，打成一片。在這一片中，他覺解他的個體的死亡，並不是十分重要底。如此，他不必設法對付死，而自可不受死的威脅。

在道德境界中底人，作事所以盡倫盡職。他竭其力之所能以作其所應作底事。他一日未死，則一日有他所應作底事。這是他的任務。他一日旣死，則他的任務，卽時終了。就盡倫盡職說，在道德境界中底人，可能於死後尙有經手未完之事，但不可能於死後尙有未盡之倫，未盡之職。他可先其父母而死，尙有孝養之事未了。但他如於生前已盡爲子之道，則他雖尙有孝養之事未了，但不能說他尙未盡倫，未盡職。盡倫盡職底人，都是『鞠躬盡瘁，死而後已。』死而後已，亦卽是死了卽已。

所以對於在道德境界中底人，死是盡倫盡職的結束。禮記檀弓記子張將死之言，說：『君子曰終，小人曰死。』宋儒說：『終者所以成其始之辭，而死則澌盡無餘之義。』對於小人，死是其個人的身體的不存在，所以死對於他是死。對於君子，死是其在社會中底任務的終了。所以死對於他是終。在道德境界中底人，是此所謂君子。死對于他是盡倫盡職的結束。所以死對於他亦是終。終卽是結束之義。

在道德境界中底人，不注意死後，只注意生前。只注意於，使其一生行事，皆充分表現道德價值，使其一生，如一完全底藝術品，自始至終，全幅無一敗筆。所以論語記曾子將死，曰：『啓予足，啓予手，而今而後，吾知免夫，小子。詩云：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」』禮記檀弓記曾子將死，侍疾底童子，忽發現曾子所用底席是大夫所用底。曾子聽說，命曾元快換。曾元說：『夫子之疾革矣，不可以變。幸而至於旦，請敬易之。』曾子說：『爾之愛我也不如彼，君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉斯已矣。』曾元等於是『舉扶而易之，反席未安而沒。』這些行爲初看似迂闊，但一個的一生，如想在道德方面，始終完全，他是一刻不可疏忽底。在一個人未死之前，他隨時都有有過的可能。所以曾子將死纔可以說：『而今而後，吾知免夫。』然幸而還有一個童子，指出他的一個最後底過錯。於是他的一生，纔能如一完全的藝術品，不致於最後來了一個敗筆，可見一個人想成爲『完人』，是極不容易底。

所以在道德境界中底人，於必要時，寧可犧牲其身體的存在，而不肯使其行爲有在道德方面底不完全。孔子說：『有殺身以成仁，無求生以害仁。』孟子說：『生，吾所欲也，義，亦吾所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。』殺身成仁，捨生取義，與上所說殺身成名，是不同底。殺身成仁底人所作底事，可以卽是殺身成名底人所作底事。但殺身成仁底人作此事，其行爲是道德底行爲，其境界是道德境界。殺身成名底人作此事，其行爲是合乎道德底行爲，其境界是功利境界。

殺身成仁，在事實上，亦可以得名，但在道德境界中底人，並不要『成名』。所以他雖努力使其一生如一完全底藝術品，但此藝術品是否有人欣賞，如有人欣賞，他自己是否知之，這是他所不問底。在道德境界中底

人，有某種行爲，本不求爲人所知。其行爲是『爲己底』，不是『爲人底』。如其爲求爲人所知而有某種行爲，則其行爲雖合乎道德，而只是合乎道德底行爲，不是道德底行爲。其人的境界，亦只是功利境界，而不是道德境界。

照在道德境界中底人的看法，一個人於未死之前，總有他所應作底事。這些事，他如不用心注意去作，都有作錯的可能。所以在未死之前，無論於何時何地，他都應該兢兢業業，去作他所應該作底事。直到死，方可休息。龔定庵詩：『絕業名山幸早成，更何方法遣今生。』又說：『設想英雄垂暮日，溫柔不住住何鄉。』這都是才人英雄的設想。照這種想法，一個人的一生中，似乎有一部分，可以稱爲『餘生』，如同普通以爲，一星期中，有一部分，稱爲週末。於其時，人可以隨意消遣。聖賢的想法，不是如此。聖賢的有生之日，都是盡職盡倫之日。才人需要遣生的方法，以遣其餘生。聖賢則無餘生可遣。英雄有垂暮。聖賢則無垂暮。聖賢盡其力之所能，以盡倫盡職，『鞠躬盡瘁，死而後已。』此所謂『存吾順事，沒吾寧也。』

對於在天地境界中底人，生是順化，死亦是順化。知生死都是順化者。其身體雖順化而生死，但他在精神上是超過死底。

於第八章中，我們說到道體的觀念。實際底事物，無時不在生滅中，實際底世界，無時不在變化中。實際底世界及其間事物的生滅變化的洪流，舊說謂之大化流行，亦謂之大用流行。人亦是實際底事物，亦隨大化流行而生滅。無人不隨大化流行而生滅。不過一般人雖隨大化流行而生滅，而不覺解其是如此。他們只知他們的個體有生滅，而不覺解其生滅是隨順大化。覺解個體的生滅是隨順大化，則亦覺解個體的生滅，是大化的一部分，是道體的一部分。有此等覺解，則可『與造化爲一』。郭象說：『與造化爲一，則無往而非我矣。將何得何失，孰死孰生哉？』與造化爲一，則能自大化的觀點以看生滅。自大化的觀點以看生滅，則生滅只是變化，不是死生。郭象說：『死生者，無窮之變耳，非終始也。』大化是無始無終底。自同於大化者，自覺其自己亦是無始無終底。

自同於大化者，亦自同於大全。大全永遠是存在底。我們這個地球可以不存在，但宇宙則是不能不永遠存在底。莊子大宗師說：『藏小大有宜，猶有所遯，若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也。故聖人遊於物之所不得遯而皆存。』郭象注說：『無所藏而都任之，則與物無不冥，與化無不一。故無內無外，無死無生，體天地而合變化，索所遯而不得矣。』物之所不得遯，是莊子所謂天地，我們所謂宇宙，所謂大全。凡事物皆是大全的一部分，不過他們不覺解其是如此。在天地境界中底人，覺解其是如此。他們有此種覺解，所以能自同於大全。自同於大全，則大全永遠存在，他亦自覺他自己亦是永遠存在。

宇宙是一個無盡藏，不僅包括現在所有底一切事物，並且包括過去所有底一切事物，以及將來所有底一切事物。任何事物的存在，都是無常底。但其曾經存在的事實，則不是無常的。宇宙間已有底事實，既已有之，則卽永遠有之，不可變動，不可磨滅。可能有底事物，雖於過去現在尙未有者，將來如其有之，亦必在宇宙中。所以在天地境界中底人，自同於大化，自同於大全者，亦感覺他自己是上包萬古，下攬方來。在無限底空間時間中，『萬象森然』，他均在精神上與相感通。佛家說：『三世一切刼，了之卽一念。』在同天境界中底人，亦可如此說。上文說：在道德境界中底人，使其一生，如一完全底藝術品，而並不希望有人欣賞之。在天地境界中底人，又可見，如果有一完全底藝術品，則曾有此完全底藝術品的事實，眞正是長留天地間，其對於人生，正如柏拉圖謂其共和國，『有目者必見之，見之則必奉以爲法。』上文又說，在道德境界中底人，上見古人，下見來者。他所見者是古人及將來底人。在天地境界中底人，亦是上包萬古，下攬方來。他所見者，又不只是人，而是一切萬有。

在天地境界中底人，能同天者，亦可自同於理世界。理是永恆底，在天地境界中底人覺解一切事物，都不只是事物，而是永恆底理的例證。這些例證，是有生滅底，是無常底。但其所爲例證底理，則是永恆底，是超時間底。對於理無所謂過去，亦無所謂現在。在天地境界中底人，覺解理不但不是無常底，而且是無所謂有常或無常底，不但不是有生滅底，而且是無所謂有生滅或無生滅底。他有此等覺解，所以自同於理世界者，自覺

其自己亦是超生滅，超死生底。莊子大宗師說：『見獨則無古今』。理世界是無古今底，自同於理世界者，自覺其自己亦是無古今底。

在此種境界中底人，其身體隨順大化，以爲存亡，但在精神上他可以說是超死生底。莊子大宗師說：『無古今則入於不死不生。』郭象逍遙游注說，『齊死生者，無死無生者也。苟有乎死生，則雖大椿之與蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。』所謂不死不生及無死無生，亦是超死生之義。

我們說。在天地境界中底人，在精神上可以說是超死生底。我們並不說：人的精神可以超死生。人的精神，不能離開身體而存在。身體既不能超死生，則精神亦不能超死生。所以我們不能說，人的精神，可以超死生，而只能說人在精神上可以超死生。所謂人在精神上可以超死生者，是就一個人：天地境界中所有底自覺說。他在天地境界中自覺他是超死生底。若其身體不存，他固亦無此自覺。但此自覺使其自覺，不但身體的存亡，對於他沒有重要，卽有此自覺與否，對於他亦沒有重要。

人的精神不能離開身體而存在，所以一個人於今生之後，並無來生。以爲於今生之後有來生者，大概有兩種說法。照一種說法，以爲來生之有，雖不可證明，但信來生之有，則爲理性所需要。康德持此種說法。他以爲道德與幸福的聯合，有道德底人，必有幸福，是理性所認爲最合理底事。最合理底事，不能於人的今生得到，則必有來生以得到之。不過照我們於第六章中所說，道德不必與幸福聯合。有些道德價值，且涵蘊逆境，必於人的不幸中，始能實現。此點我們於第六章中已有證明。此點既已證明，則康德所說，理性需要信來生之有的論證，卽不能成立。中國哲學，向以爲無來生。康德所謂理性的需要者，不過是受耶教影響底人的心理習慣而已。

照另外一種說法，有來生是一種無需證明底事實。多數宗教，皆持此種看法。佛家於此有一特點，卽承認人有來生，而以爲人應該設法取消其來生。佛家以生死輪迴爲苦，故教人修行以出離死生。佛家的形上學與我們不同。但其所說出離死生底人的境界，與我們以上所說在精神上超死生底人的境界，則似異而實無大異。

佛家所說出離生死底人的境界是他們所謂證眞如的境界。我們上文所說在精神上超生死底人的境界，是我們所謂同天的境界。就其似異說，佛家是一種唯心論，以爲心可離身體而存在。所以照一般人的想法，佛家脩行底人，得佛果，證眞如者，可以永遠有證眞如的自覺。我們於上文說，精神不能離開身體而存在，所以在同天地境界中底人，只於其有身體時，有同天的自覺。

但一般人的這種想法，是錯誤底。唯心論者固以爲心可離開身體而存在。但離開身體而存在底心，是不能有所謂『覺』底。佛家所謂眞如，卽是所謂常住眞心，又卽是所謂法界。就其是常住眞心說，常住眞心是我們所謂宇宙底心。宇宙底心，是不能有所謂覺底，所謂覺，如感覺，知覺，自覺等，都是依人的身體而始有底。海格爾亦說，宗教中底人，自覺其與宇宙底精神爲一者，其自覺卽是宇宙底精神的自覺。宇宙底精神，不能離開人而有自覺。就眞如卽是法界說，法界卽我們所謂宇宙，宇宙亦是不能有所謂覺底。常住眞心或法界旣不能有所謂覺，則所謂證眞如者所有底自覺，亦只是於其能有自覺時有之。所謂涅槃四德，常，樂，我，淨，亦是證眞如者，於其有自覺時所自覺者。有自覺必依身體。所以照我們的看法，證眞如者所有底自覺，及同天者所有底自覺，都只於其有身體時有之。

或可說，如果如此，則此等自覺的有，豈不太暫？但旣已證眞如，旣在同天境界中底人，自同於大全，自同於永恆，則其對於此等境界底自覺的久暫，對於他亦已不成問題，而他亦已不知有此等問題矣。斤斤於此等自覺的久暫者，仍有『我』有『私』。有『我』有『私』者，不能證眞如，亦不能有同天的境界。

如果眞有如佛家所說出離生死，則我們所說在精神上超生死者，自然立是出離死生底。佛家所說得出離生死的方法是『破執』，在同天境界中底人，『體天地而合變化』，亦是澈底地無執底。

或可說：佛家所破，有我法二執。在天地境界中底人，誠無我執，但本書以上所說所根據底形上學，不以爲『萬法唯心』，以爲離心實有所謂外界。照佛家的看法，執實有外界，卽是法執。上所說在精神上超生死者，是否仍執實有外界？如仍執實有外界，則照佛家的看法，他仍有法執。仍有法執，則他卽不能出離生死。

於此我們說，本書以上所說所根據底形上學，誠以為離心有所謂外界，但在同天境界中底人，『與物冥』，『渾然與物同體』，所以對於他，所謂內外之分，所謂主觀客觀的對立，亦已冥除。於上文第七章中，我們說：大全是不可思議底，同天的境界，亦是不可思議底。大全『至大無外』，在同天境界中底人，自同於大全，所以對於他亦無所謂外界。對於他無所謂外界，故他亦無所謂法執。

於此我們又須聲明，哲學講至此，已講到所謂『言語路絕心行道斷』的地步。哲學講至此等地步，所謂唯心論與實在論的分別，亦已不存在矣。

所以在天地境界中底人，無所謂怕死不怕死。有意於不怕死者，仍是對於死生有芥蒂。伊川云：『邵堯夫臨終時，只是諧謔，須臾而去，以聖人觀之，則猶未是，蓋猶有意也。比之常人，甚懸絕矣。他疾革，頤往視之，因警之曰：「堯夫平日所學，今日無事否？」他氣微不能答。次日見之，却有聲如絲髮來，大答云：「你道生薑樹上生，我亦祇得依你說，」』伊川疾革，門人進曰：『先生平日所學，正今日要用。』伊川曰：『道著用便不是。』『道著用』亦是有意。所謂有意，亦謂對於生尙有芥蒂。

在天地境界中底人，不有意地不怕死，亦不有意地玩視生。道家中有些人對於人生中底事，多所玩視，如所謂『以生為附贅懸疣，以死為決疣潰癰』者，是只了解死為順化，而未了解生亦為順化。了解生亦為順化，則於人生中作人所應作底事，亦為順化。所以在天地境界中底人所作底事，亦正是在道德境界中底人所作底事。對於作這些事，他亦是『生吾順事，沒吾寧也。』